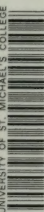


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE



3 3761 01904157 3

OSWALD KULPE
EINLEITUNG
DIE PHILOSOPHIE

ZEHNTE AUFLAGE

VERLAG VON S. HIRZEL IN LEIPZIG



the presence of this book

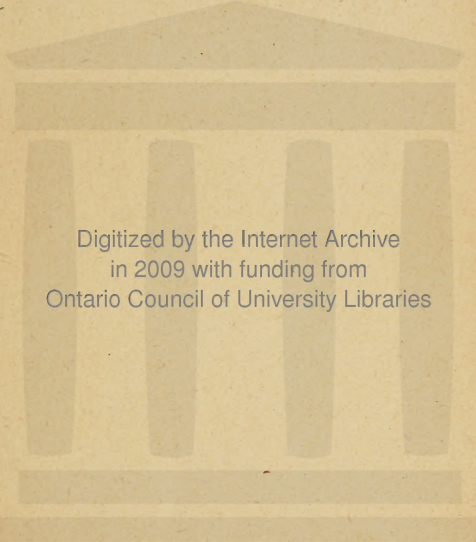
in

the J.M. Kelly library
has been made possible
through the generosity

of

Stephen B. Roman

From the Library of Daniel Binchy



Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

OSWALD KÜLPE EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE

ZEHNTE VERBESSERTE AUFLAGE

HERAUSGEGEBEN VON

AUGUST MESSER



VERLAG VON S. HIRZEL IN LEIPZIG 1921

Das Recht der Übersetzung ist vorbehalten.
Englische Übersetzung 1897, polnische 1899,
tschechische 1900, russische 1901.
Copyright by S. Hirzel at Leipzig, 1921.

DRUCK VON AUGUST PRIES IN LEIPZIG

VORREDE ZUR ACHTEN AUFLAGE.

Noch die 1915 erschienene siebente Auflage dieses Werkes hat Oswald Külpe selbst mit gewohnter Gründlichkeit bearbeitet. Trotz des Weltkrieges erwies sich bereits 1917 die Vorbereitung einer neuen Auflage als notwendig.

Der Aufforderung des Herrn Verlegers, sie zu übernehmen, habe ich gern entsprochen. Verband mich doch mit dem (Ende 1915 uns allzufrüh entrissenen) Verfasser nicht nur persönliche Freundschaft, sondern auch weitgehende Übereinstimmung der philosophischen Grundanschauungen. Übrigens glaube ich auch in seinem Geiste gehandelt zu haben, wenn ich in einigen Einzelfragen besonders auf allgemein wertheoretischem und ethischem Gebiet, ebenso gegenüber dem Freiheitsproblem, meine eigenen Ansichten zur Geltung gebracht habe.

Ich war bei der Neubearbeitung des Buches bemüht, die wichtigsten philosophischen Schriften aus den letzten Jahren zu berücksichtigen, ferner die Darstellung, soweit möglich, noch faßlicher zu gestalten und entbehrliche Fremdwörter durch deutsche Ausdrücke zu ersetzen.

Gießen, im Dezember 1917.

August Messer.

VORREDE ZUR NEUNTEN AUFLAGE.

Der Text des Buches wurde abermals einer Durchsicht unterzogen, die wichtigsten Neuerscheinungen auf philosophischem Gebiet wurden berücksichtigt; endlich wurde die Bedeutung der allgemeinen Wertlehre im Schlußkapitel stärker hervorgehoben. In den Verzeichnissen der Schriften wurden diejenigen, die für den Anfänger besonders empfehlenswert sind, durch ein Sternchen bezeichnet.

Gießen, im Mai 1919.

August Messer.

VORREDE ZUR ZEHNTEN AUFLAGE.

Obwohl die neunte Auflage als Doppelaufgabe gedruckt wurde, ist sie in wenig mehr als Jahresfrist vergriffen gewesen. Ich war aufs neue bemüht, manche Stellen des Textes faßlicher zu gestalten und die wichtigsten neuen Werke nicht bloß zu nennen, sondern auch im Text zu berücksichtigen. Besonders in dem Abschnitt über Erkenntnistheorie und Ästhetik sind erhebliche Abänderungen vorgenommen worden. Die Erörterung über die philosophische Grundlage der Pädagogik ist hinzugekommen.

Gießen, im März 1921.

August Messer.

INHALTSVERZEICHNIS.

§ 1.	Über die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie	Seite 1
------	--	------------

I. KAPITEL.

BEGRIFF UND EINTEILUNG DER PHILOSOPHIE.

§ 2.	Der Begriff der Philosophie	7
§ 3.	Die Einteilung der Philosophie	13

II. KAPITEL.

DIE PHILOSOPHISCHEN DISZIPLINEN.

A. DIE ALLGEMEINEN PHILOSOPHISCHEN DISZIPLINEN.

§ 4.	Die Metaphysik	22
§ 5.	Die Erkenntnistheorie	36
§ 6.	Die Logik	51

B. DIE BESONDEREN PHILOSOPHISCHEN DISZIPLINEN.

§ 7.	Die Naturphilosophie	64
§ 8.	Die Psychologie	76
§ 9.	Die Ethik und Rechtsphilosophie	89
§ 10.	Die Ästhetik	108
§ 11.	Die Religionsphilosophie	119
§ 12.	Die Philosophie der Geschichte	125
§ 13.	Ergänzende und kritische Bemerkungen	134

III. KAPITEL.

DIE PHILOSOPHISCHEN RICHTUNGEN.

§ 14.	Einteilung der philosophischen Richtungen	140
-------	---	-----

A. DIE ERKENNTNISTHEORETISCHEN RICHTUNGEN.

§ 15.	Rationalismus, Empirismus und Kritizismus (Transzendentalismus)	149
-------	---	-----

	Seite
§ 16. Dogmatismus, Skeptizismus, Positivismus und Kritizismus	161
§ 17. Idealismus, Realismus und Phänomenalismus	177

B. DIE METAPHYSISCHEN RICHTUNGEN.

§ 18. Singularismus und Pluralismus	201
§ 19. Der Materialismus	208
§ 20. Der Spiritualismus	222
§ 21. Der Dualismus	233
§ 22. Der Monismus	243
§ 23. Mechanismus und Teleologie	263
§ 24. Optimismus und Pessimismus	278
§ 25. Determinismus und Indeterminismus	291
§ 26. Die theologischen Richtungen in der Metaphysik	307
§ 27. Die psychologischen Richtungen in der Metaphysik	328

C. DIE ETHISCHEN RICHTUNGEN.

§ 28. Die Ansichten über den Ursprung des Sittlichen	345
§ 29. Die materiale und formale Bestimmung des Sittlichen	357
§ 30. Gefühlsmoral und Reflexionsmoral	371
§ 31. Individualismus und Universalismus	380
§ 32. Subjektivismus und Objektivismus	386

IV. KAPITEL.

AUFGABE UND SYSTEM DER PHILOSOPHIE.

§ 33. Die Aufgabe der Philosophie	408
§ 34. Das System der Philosophie	413
§ 35. Die Bedeutung der Philosophie für die Pädagogik	419
Namenregister	426
Sachregister	433

§ 1. ÜBER DIE AUFGABE EINER EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE.

1. Schon in früheren Zeiten ist das Bedürfnis nach einer Einleitung in die Philosophie rege gewesen und teils durch regelmäßige Vorlesungen, teils durch entsprechende Bücher befriedigt worden. Man hat dabei die Aufgabe einer solchen Einleitung in zwiefachem Sinne aufgefaßt. Manche Schriftsteller wollen nämlich für das Philosophieren in ihrem Sinne eine passende Anleitung geben, indem sie gewisse Hauptprobleme der Philosophie aufzeigen, und deren Lösung im Sinne des philosophischen Standpunkts, den sie selbst einnehmen, anzudeuten oder zu entwickeln suchen. Eine solche Darstellung enthält z. B. das Buch von Suabedissen: »Zur Einleitung in die Philosophie«, 1827, wo ausdrücklich bemerkt wird, die Einleitung solle »weder die Fundamental-Philosophie noch eine Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften noch eine Übersicht der Geschichte der Philosophie noch eine Kritik der philosophischen Systeme sein«, sondern zeigen, »was das Wesen der Philosophie und demnach das Ziel des Philosophierens ist«. Ganz ähnlich wird der Gegenstand in der trefflichen »Einleitung in das Studium der gesamten Philosophie« von Simon Erhardt, 1824, behandelt. Dieses klare und systematische Büchlein, das es verdient, dem weit bekannteren »Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie« von Herbart (4. Auflage 1837) an die Seite gestellt zu werden, erörtert (im Geiste Schellings) in neun Abschnitten den Begriff, das Objekt und den Endzweck der Philosophie, ferner ihre Einteilung, die Quellen und Hilfsmittel ihres Studiums, ihre subjektive Bedingung (das philosophische Genie), das Verhältnis der Philosophie zu den empirischen und positiven Wissenschaften, die von ihr zu lösenden Aufgaben und ihre Geschichte.

Das schon erwähnte Buch von Herbart will gleichfalls den Leser zum Verständnis und zur Annahme der besonderen Philosophie seines Verfassers anleiten. In diesem Sinne

§ 1. Über die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie.

werden die Hauptprobleme der Logik, Metaphysik und praktischen Philosophie (Ästhetik) erörtert. Nur durch gelegentliche kritische Abwehr erfährt man von abweichenden Auffassungen und nur durch spärliche geschichtliche Angaben von der Entstehung und dem Schicksal philosophischer Begriffe oder Ansichten. So ist die Schrift zwar eine wertvolle Quelle für die Erkenntnis des eigenartigen philosophischen Systems von Herbart, aber keineswegs eine objektive Einleitung in die Philosophie als eine gegebene Wissenschaft geworden. Auch die neuere Darstellung dieser Disziplin, die »Einleitung in die Philosophie«¹⁾ von F. Paulsen (1892, 29.—30. Aufl. 1919), darf im großen und ganzen zu dieser Gattung gerechnet werden. Zwar nimmt Paulsen viel mehr Rücksicht auf die Geschichte und ist zugleich zurückhaltender in der Vertretung und Mitteilung eigener Anschauungen als Herbart, aber schon die Beschränkung auf die Fragen der Metaphysik, der Erkenntnistheorie und der bloß anhangsweise behandelten Ethik zeigt uns, daß hier eine vollständigere Übersicht über den überkommenen Besitz der Philosophie nicht geboten wird, und das ganze Gewicht seiner gewinnenden, liebenswürdigen Darstellungsweise setzt der Verfasser ein, um einer modernen, die Gegensätze versöhnenden Weltanschauung das Wort zu reden. Auch die von einem bestimmten erkenntnistheoretischen Standpunkt aus geschriebene »Einleitung in die Philosophie« von H. Cornelius, 1903, 2. Aufl. 1911, und A. Dorners »Enzyklopädie der Philosophie«, 1910, kann zu dieser Gruppe gerechnet werden.

2. Eine zweite Gattung von Einleitungen in die Philosophie ist von dem Bestreben durchdrungen, über den engeren Kreis persönlicher Überzeugung hinaus den Blick auf das große Ganze der Philosophie in Vergangenheit und Gegenwart zu richten. Einem solchen Zwecke dient die im Jahre 1727 erschienene »Einleitung in die Philosophie« von Johann Georg Walch, in der in drei Büchern von der Philosophie und deren Erkenntnis überhaupt, von den philosophischen Disziplinen insonderheit und von den philosophischen Geheimnissen gehandelt wird, und wo wir ausführliche ge-

¹⁾ Vgl. Schlußbemerkung zur Vorrede.

§ 1. Über die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie.

schichtliche Belehrungen mit zahlreichen Angaben von Schriften verknüpft sehen. So ersteht uns ein umfassendes und genaues Bild von dem damaligen Zustande der Philosophie und — wenn wir von vielen sonderbaren und fehlerhaften historischen Bemerkungen absehen — von der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie. Viel unvollkommener ist J. Chr. Brieglebs: »Einleitung in die philosophischen Wissenschaften«, 1789. Die historischen Mitteilungen sind nicht nur häufig falsch, sondern auch sehr oberflächlich, und die an den Schluß gestellte, den Umfang des eigentlichen Textes übertreffende Bibliographie besteht in einer zwecklosen und ungeordneten Aufzählung von Titeln. Weit vernünftiger ist die Anlage der »Enzyklopädischen Einleitung in das Studium der Philosophie« von Heydenreich, 1793. Der Verfasser erscheint als ein Anhänger der von Kant vertretenen Anschauungen und benutzt neben dessen Schriften eingehend C. L. Reinholds Elementarphilosophie. Er entwickelt zunächst den Begriff der Philosophie, sodann ihr System, dessen einzelne Teile eine ausführlichere Darstellung erfahren, darauf bestimmt er den höchsten Zweck aller Philosophie und gibt zuletzt einige »Grundsätze über das zweckmäßige Studium« derselben. In guter Auswahl werden an den geeigneten Stellen Nachweise über die neuere Literatur geboten, doch fehlt fast ganz die Berücksichtigung der Geschichte. Diese überwiegt dagegen völlig in dem Werk von v. Reichlin-Meldegg: »Einleitung in die Philosophie«, 1870. Über den damaligen Umfang und Zustand der Philosophie erfährt der Leser so gut wie nichts. Aus der neuesten Zeit können wir als ein Werk, das diese zweite Gattung von Einleitungen vertritt, die »Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie« von Strümpell, 1886, anführen. Obgleich der Verfasser als Herbartianer bekannt ist, hat er mit großer Unbefangenheit die Probleme, den Begriff, die Teile und die Richtungen der Philosophie behandelt. Stets wird auf die geschichtliche Entwicklung der letzteren Rücksicht genommen, und die Kritik bleibt überall maßvoll. Indessen fehlt es ganz an Mitteilungen über die neueste Literatur, und die Darstellung

§ 1. Über die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie.

der einzelnen philosophischen Disziplinen hätte eine viel eingehendere sein dürfen. Zu dieser Gruppe gehört auch die »Einleitung in die Philosophie« von W. Wundt, 1901, 7. Aufl. 1918, die außer einer umfangreichen Übersicht über die Geschichte der Philosophie eine Bestimmung der Aufgabe und des Systems der Philosophie enthält und deren Hauptrichtungen bespricht. Erwähnung verdient endlich das eigenartige russische Werk von H. Struve: »Einleitung in die Philosophie«, 1890.

3. Welcher von diesen beiden Arten der Behandlung einer Einleitung in die Philosophie der Vorzug zu geben sei, kann nach unserer Meinung kaum bezweifelt werden. Gewiß können Werke der ersten Gattung zum philosophischen Denken anregen und dadurch einzelne zu einem genaueren Studium der Philosophie selbst veranlassen. Aber eine wirkliche Vorbereitung für dieses Studium im Sinne einer Belehrung über das schon Geleistete, über eine Anzahl philosophischer Kunstausdrücke, über den Zwiespalt der Lehre und über die wichtigsten Bemühungen der neuesten Zeit um eine Förderung der philosophischen Wissenschaft kann uns nur durch ein der zweiten Gattung angehörendes Buch geboten werden.

Im allgemeinen kann eine Einleitung in die Philosophie drei Aufgaben verfolgen: erstlich die Methode lehren, die bei der Lösung philosophischer Probleme anzuwenden ist, zweitens die Probleme entwickeln, die in der Philosophie aufgetreten sind, und drittens über den Bestand der Philosophie als Wissenschaft, wie er sich in Vergangenheit und Gegenwart ausgebildet hat, eine Übersicht geben. Von diesen drei Aufgaben ist die erste insofern unlösbar, als die Schriften der Philosophen eine von allen anerkannte und verwendete Methode nirgends erkennen lassen. Die Einführung in das Philosophieren ist darum tatsächlich nichts anderes als die Einführung in das Verfahren eines Philosophen. Die zweite Aufgabe verleitet, wenn sie für sich allein in Angriff genommen wird, zu einer künstlichen Systematik und dialektischen Geschlossenheit, die der »Einleitung in die Philosophie«* von W. Windelband (1914)

§ 1. Über die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie.

einen großen Reiz verleiht, aber der Mannigfaltigkeit der philosophischen Disziplinen und Richtungen zu wenig Rechnung trägt. Die dritte Aufgabe ist die umfassendste. Sie erlaubt über die Methoden und über die wichtigsten Probleme in den einzelnen philosophischen Wissenschaften zu berichten und zugleich einigermaßen vollständig auf das Ganze der Philosophie einzugehen. Ihre Lösung wird dabei freilich ein weniger geschlossenes Gepräge tragen, als die der anderen Aufgaben, aber zugleich eine objektivere und natürlichere Darstellung des wirklichen Inhalts der Philosophie bieten. Wir wüßten nicht, wo der Studierende besser in die systematische Philosophie unserer Tage eingeführt werden könnte als in einer den Standpunkt der Gegenwart und seine geschichtlichen Voraussetzungen gleichmäßig berücksichtigenden Einleitung in die Philosophie.

Auf den Vorzug, den die selbständige Bearbeitung der ersten beiden Aufgaben zu besitzen scheint, nämlich den einer systematischen und methodischen Geschlossenheit und einer Belebung des Stoffes durch die Wärme persönlicher Überzeugung, braucht auch ein Werk der letzten Gattung nicht ganz zu verzichten. Die Übersicht widerstreitender Richtungen oder wechselnder Begriffe, ungleichartiger Methoden oder unzusammenhängender Aufgaben drängt den selbständigen Denker naturgemäß zu Andeutungen über die ihm wahrscheinliche Lösung oder Weiterentwicklung der aufgeworfenen Fragen. Aber weder wird ihm diese Ergänzung seiner objektiven Darlegungen zur Hauptsache noch darf sie den Ton autoritativer Festsetzungen annehmen. Durch die Beschränkung auf die wissenschaftliche Philosophie wird zugleich dafür Sorge getragen, daß diese Einleitung nicht mit Theosophie und Mystik, mit populärer Literatur und dilettantischen Versuchen, die so gern unter der Flagge der Philosophie segeln, beschwert wird. Demgemäß wollen wir im folgenden versuchen, eine kurze, keine besonderen Vorkenntnisse voraussetzende Darstellung der Entwicklung und des gegenwärtigen Zustands der Philosophie als Wissenschaft zu geben, indem wir in einem ersten Kapitel über den Begriff und die Einteilung der Philosophie handeln, in

§ 1. Über die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie.

einem zweiten Kapitel die gegenwärtig geltenden philosophischen Disziplinen durchgehen und in einem dritten die Richtungen, die innerhalb einiger dieser Disziplinen hauptsächlich hervorgetreten sind, schildern. Dadurch soll auch das Verständnis für speziellere philosophische Vorlesungen und Schriften erleichtert werden. Der Hinweis auf die wichtigste Literatur für die einzelnen Gebiete wird zugleich dazu dienen, die Aufmerksamkeit des Anfängers auf die für ein eingehenderes Studium passendsten Werke zu lenken. In einem kurzen vierten Kapitel endlich über die Aufgabe und das System der Philosophie soll das Ganze der philosophischen Arbeit von einem neuen Gesichtspunkt aus, wie er sich uns aus der kritischen Überlegung ihres Tatbestandes und ihrer Bedeutung ergeben hat, zusammengefaßt werden¹⁾.

¹⁾ Eine »Einleitung in die Philosophie« ähnlichen Charakters hat W. Jerusalem, 1899 (5. u. 6. Aufl. 1913), herausgegeben. Ausführlicher ist die »Kritische Einleitung in die Philosophie« von R. Eisler, 1905. Denselben allgemeinen Charakter trägt auch das überaus anregend und klar geschriebene Buch: *An Introduction to Philosophy* von G. S. Fullerton, 1906, und die russische *Einleitung in die Philosophie* von N. Losskij, wovon der erste Teil (1911) eine Einführung in die Erkenntnistheorie enthält.

I. KAPITEL.

BEGRIFF UND EINTEILUNG DER PHILOSOPHIE.

§ 2. DER BEGRIFF DER PHILOSOPHIE.

1. Unter dem Begriff der Philosophie verstehen wir eine für den wissenschaftlichen Gebrauch des Wortes Philosophie festgesetzte Bedeutung dieses Ausdrucks und unter der Definition des Begriffs die Bestimmung eines derartigen Wortsinnes. Die letztere wird in der Regel so vollzogen, daß man die nächsthöhere Gattung (*genus proximum*), unter die der zu definierende Begriff fällt, und deren sämtliche Merkmale ihm zukommen müssen, und die artbildende Eigentümlichkeit (*differentia specifica*) angibt, welche ihn von anderen derselben Gattung angehörenden Begriffen unterscheidet. Es gibt nun viele und untereinander recht abweichende Bestimmungen des Begriffs der Philosophie, von denen die wichtigsten, d. h. einflußreichsten, im folgenden mitgeteilt werden sollen. Ob und wie es möglich ist, der wechselnden Beschaffenheit dieser Definition gegenüber eine Geschichte und Gegenwart gleichmäßig umspannende Auffassung zur Geltung zu bringen, darüber soll erst das IV. Kapitel einen näheren Aufschluß gewähren. Im folgenden wird deshalb lediglich von vorgefundenen Begriffen der Philosophie, nicht aber von einem idealen, von uns vorzuschlagenden die Rede sein.

2. Der Etymologie des Wortes entsprechend bedeutet Philosophie innerhalb des ersten uns bekannten Sprachgebrauchs bei den Griechen das »Streben nach Wissen, nach Erkenntnis«. In diesem Sinne läßt Herodot den Krösus zu Solon sagen, er habe gehört, daß Solon philosophierend viele Länder aus Wißbegierde durchwandert habe. Der Zusatz »aus Wißbegierde« (*θεωρίας ἕνεκεν*) ist geradezu als eine Erläuterung des Partizips »philosophierend« (*φιλοσοφῶν*) anzusehen. Ähnlich sprach später Thukydides in

der unvergleichlichen Leichenrede des Perikles von den Athenern: wir streben nach Bildung ohne Verweichlichung (*φιλοσοφοῦμεν ἀνευ μαλακίας*). Mit ganz besonderem Nachdruck aber scheint Sokrates († 399 v. Chr.) diesen Begriff der Philosophie verwandt zu haben. Im Gegensatz zu den Sophisten (den die Weisheit oder Wissenschaft Lehrenden, Besitzenden) nennt er sich einen Philosophen, der das weiß, daß er nichts weiß, aber von dem Streben nach Wissen erfüllt ist.

Bei Platon (427—347) kommt daneben eine zweite, objektivere Bestimmung über den Begriff der Philosophie auf. So wird z. B. von der »Geometrie oder irgendeiner anderen Philosophie« im *Theätet* gesprochen. Die Erkenntnis des allgemeinsten Wesens der Dinge wird also einer engeren objektiven Bedeutung der Philosophie zugesteuert. Eine solche bezeichnet Aristoteles (384—322) als »erste Philosophie« (*πρώτη φιλοσοφία*), der er die Physik als »zweite Philosophie« gegenüberstellt. Es ist mit »erster Philosophie« der grundlegende Teil der Philosophie gemeint, der heute Erkenntnistheorie und Metaphysik heißt, und Philosophie schlechthin heißt soviel wie Wissenschaft, eine Erkenntnis, zu deren Erlangung es eines besonderen Verfahrens und einer eindringenden Untersuchung bedarf, verschieden von der Fertigkeit, »Kunst« (*τέχνη*).

3. Eine abermalige Verschiebung erfährt der Begriff der Philosophie bei den Stoikern und Epikureern, insofern jetzt neben und vor der rein theoretischen Aufgabe (der Erkenntnis) die wertvolle praktische Wirkung des Philosophierens auf das Leben und Handeln betont wird. So ruft Cicero aus: o Philosophie, die du das Leben leitest, zur Tugend führst und die Laster vertreibst, was hätten wir, ja überhaupt das menschliche Leben ohne dich sein können. — Das Wissen ist nicht mehr Selbstzweck, sondern empfängt seine Richtung durch die praktischen Interessen des Lebens. Als Streben nach (theoretischer und praktischer) Tüchtigkeit definieren die Stoiker, als das Vermögen, durch wissenschaftliche Tätigkeit das Leben glücklich zu gestalten, Epikur († 270 v. Chr.) die Philosophie.

Nach diesen drei Hauptauffassungen der Philosophie im Altertum bringt das Mittelalter insofern eine engere zu Geltung, als eine Abgrenzung von der Theologie eintritt und die Quellen, aus denen hier und dort das Wissen geschöpft wird, zur Unterscheidung beider Gebiete benutzt werden. Im Gegensatz zu den übernatürlichen Erkenntnissen, die man auf die Offenbarung zurückführt, werden der Philosophie solche zugesprochen, die durch das natürliche Licht der Vernunft gefunden sind, und sie erscheint daher als das System des auf diese Art erworbenen Wissens. Im Sinne der nämlichen Anschauung liegt es, wenn die Philosophie als *scientia saecularis*, als Weltweisheit, als weltliche Wissenschaft auftritt. Denn vornehmlich die irdischen, weltlichen Dinge werden nach dieser Auffassung von dem natürlichen Lichte der menschlichen Vernunft aufgehell.

4. Die Anfänge der neueren Philosophie bringen hierin scheinbar keine Änderung hervor, nur wächst mit bemerkenswerter Geschwindigkeit die Hochschätzung dieser weltlichen Wissenschaft, und es entsteht die Neigung, der Vernunft unbeschränkten und ausschließlichen Anspruch auf die Gewinnung wirklicher Erkenntnis zu gewähren. Bei dem »Vater der neueren Philosophie« Descartes oder Cartesius (1596—1650) ist dieser Standpunkt tatsächlich bereits erreicht: die Gewißheit des Erkennens wird auf rein philosophischem Wege durch Berufung auf die Tatsachen des Bewußtseins begründet. In England dagegen bleibt die Philosophie als eigentliche Weltweisheit neben der Theologie bestehen. Wenn Bacon (1561—1626) die menschliche Wissenschaft (im Gegensatz zur Theologie) nach Seelenvermögen einteilt (vgl. § 3, 3) und dabei die Philosophie aus der Vernunft hervorgehen läßt, oder wenn Hobbes (1588—1679) die Philosophie als die Erkenntnis des (dem natürlichen Lichte menschlicher Vernunft zugänglichen) kausalen Zusammenhangs definiert, so scheint hier noch immer die mittelalterliche Auffassung nachzuwirken. Damit hängt die merkwürdig beharrliche Scheidung von Glauben und Wissen und der Mangel einer eigentlichen Metaphysik, sowie die Beschränkung der Philosophie auf spezifisch wissenschaftliche

Untersuchungen, auf das sichere Gebiet der Erfahrung und des allgemein gültig Feststellbaren bei den Hauptvertretern der ursprünglichen englischen Philosophie auf das engste zusammen.

5. Eine vernunftgemäße Vereinigung von Wissen und Glauben durch eine mit wissenschaftlichen Mitteln und auf wissenschaftlicher Grundlage errichtete Metaphysik bezeichnet das Hauptziel der neueren Philosophie auf dem Festland Europas. Nach Descartes hat die Philosophie vornehmlich die vollkommene Kenntnis aller wißbaren Dinge zu entwickeln und dazu die Voraussetzungen für die anderen Wissenschaften in evidenter Form darzustellen. So sucht man jetzt die Philosophie als eine Wissenschaft unter anderen, und zwar als die allgemeine, grundlegende und durch ein rationales Verfahren ausgezeichnete Disziplin zu charakterisieren. Später definiert Christian Wolff (1679 bis 1754) die Philosophie in ähnlichem Sinne als die »*scientia possibilium, quatenus esse possunt*«, als die »Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind«. Auch damit wird der Gegensatz zwischen dem Rationalen, aus reiner Vernunft Erkennbaren, dem *a priori*, und dem Empirischen, in der Erfahrung zufällig Gegebenen, dem *a posteriori*, zur Grundlage für die Scheidung der Philosophie von den Einzelwissenschaften. Nicht wesentlich verschieden ist die Bezeichnung der philosophischen Erkenntnis als der Vernunftkenntnis aus Begriffen bei Kant (1724—1804) oder die Auffassung der Philosophie als einer Wissenschaftslehre bei J. G. Fichte (1762—1814) oder endlich die Bestimmung der Philosophie als einer Wissenschaft des Absoluten bei Hegel (1770—1831). So bereitet sich eine in der Gegenwart bevorzugte Definition der Philosophie als einer Wissenschaft der Prinzipien vor¹⁾. Diesen Wort-

¹⁾ Wenn Joh. Rehmke in seinem Werke »Philosophie als Grundwissenschaft« (1910) der Philosophie »das Allgemeinste des Gegebenen überhaupt« als Gegenstand zuweist, so steht er gleichfalls dieser Definition nahe. Neben der »Grundwissenschaft«, die das Gegebene schlechtweg betrifft, weist er die »Logik«, die das Gegebene »als Gewußtes« behandelt, der Philosophie zu.

laut hat die von Überweg († 1871) vorgeschlagene Begriffsbestimmung der Philosophie, und wenn verschiedene Philosophen der Gegenwart in der Erkenntnistheorie und Logik die einzigen oder wenigstens zentralen Gebiete einer wissenschaftlichen Philosophie erblicken, so läßt sich diese Auffassung auf eine ähnliche Formel bringen.

6. Aber unsere Übersicht bliebe unvollständig, wenn sie nicht noch anderer Versuche gedächte, einen einheitlichen Begriff der Philosophie zu entwickeln. Während in den zuletzt mitgeteilten Definitionen die Philosophie als das logisch allgemeinere, die übrigen Wissenschaften begründende Erkenntnisgebiet erscheint, wird von einer Gruppe anderer Philosophen umgekehrt die Abhängigkeit der Philosophie von den Einzelwissenschaften betont, die den Ausgangspunkt oder den Stoff für die Bestrebungen und Untersuchungen jener zu bilden haben. Schon Herbart (1776 bis 1841) nähert sich diesem Standpunkt, wenn er die Philosophie als die Bearbeitung der Begriffe definiert und diese Bearbeitung im einzelnen als eine Verdentlichung, als eine Berichtigung und als eine Ergänzung durch Wertbestimmungen bezeichnet. So ergeben sich ihm drei Hauptteile der Philosophie, die Logik, die Metaphysik und die praktische Philosophie oder Ästhetik (vgl. § 1, 1). Während schon hier gewisse Begriffe als gegeben, durch die Erfahrung geliefert, anerkannt werden, tritt der gleiche Grundgedanke in wesentlich verbesserter Gestalt bei Wundt entgegen, insofern er die Aufgabe der Philosophie in der Vereinigung der durch die Einzelwissenschaften vermittelten Erkenntnisse zu einem widerspruchlosen System erblickt, oder bei Paulsen, der die Philosophie als den Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis bestimmt. Hiernach wird sie zu einer sachlichen Ergänzung der besonderen Wissenschaften, und zweifellos entspricht auch diese Auffassung einer heute sehr verbreiteten Ansicht über die Aufgabe der Philosophie. Ferner sei noch die von Hume (1711—1776) zuerst ausdrücklich gelehrt, darnach von Beneke (1798—1854) und Th. Lipps (1851—1914) (früher) vertretene Anschauung erwähnt, daß die Philosophie Psychologie oder Wissenschaft

von der inneren Erfahrung sei und so der Naturwissenschaft nebengeordnet werden müsse. Endlich hat A. Döring die Philosophie als eine Güterlehre, d. h. als die Wissenschaft von den allgemeingültigen singulären Werturteilen und von der Möglichkeit der Glückseligkeit bestimmt und Windelband (1848—1915) ihr die Aufgabe zugewiesen, eine kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten zu sein, die nicht als Tatsachen, sondern als logische, ethische und ästhetische Normen behandelt werden sollen.

7. Es ist klar, daß diese so weit auseinandergehenden modernen Begriffsbestimmungen nicht sowohl die Philosophie als einen geschichtlichen Tatbestand verstehen lassen und würdigen als vielmehr die eigentümlichen Ansichten selbständiger Denker über den bestmöglichen Betrieb der Philosophie zu ihrer Zeit haben zum Ausdruck bringen sollen. Darum erscheinen uns diese Definitionen mehr als Programme für bestimmte Systeme, als treffende Zusammenfassungen der Absichten einzelner Philosophen, weniger als Versuche das zeitlose Wesen der Philosophie in einer allgemeingültigen Formel auszudrücken. Ein anderes aber ist es, der Philosophie zu einer bestimmten Zeit eine besondere Arbeitsaufgabe zu stellen, ein anderes, ihren Begriff so zu fassen, daß er dem, was unter ihrem Namen zu allen Zeiten betrieben worden ist, gerecht wird. Sicherlich hat jede der geschilderten Begriffsbestimmungen einen Teil dessen, was zur Philosophie gehört oder gerechnet worden ist, wiedergegeben, aber über eine einseitige Berücksichtigung dieses Teiles ist sie dabei nicht hinausgekommen. Welche von ihnen ist — um nur einen Punkt herauszugreifen — imstande, die antike Auffassung von der Philosophie als der Wissenschaft schlechthin und zugleich die späteren Versuche einer Abgrenzung der Philosophie gegen andere Wissenschaften widerspruchslos in sich aufzunehmen oder aus sich abzuleiten? Die nämliche Schwierigkeit entsteht jedoch schon, wenn wir eine der heute vertretenen Definitionen dem tatsächlich geltenden Umfange philosophischer Disziplinen gegenüberstellen. Man versuche es einmal, die Metaphysik, die Logik, die Naturphilosophie, die Psychologie und die Ästhetik, so

wie sie gegenwärtig bearbeitet werden, unbefangen und zwanglos einer der modernen Definitionen der Philosophie einfügen und wird sich bald davon überzeugen, daß es bei keiner von diesen gelingt. Da der Fortgang unserer Darlegung von einer Begriffsbestimmung der Philosophie nicht abhängt, so werden wir auf die hier angeregte Frage erst im IV. Kapitel zurückkommen.

Anmerkung. Man redet zuweilen von Quellen des Philosophierens und betrachtet die Philosophie demgemäß als das Erzeugnis eines bestimmten Triebes oder Affekts. So hat Platon das Staunen (*θαυμάζειν*), Herbart den Zweifel als Ursprung des Philosophierens bezeichnet. Aber Verwunderung über das Dasein oder die Beschaffenheit von Etwas und Zweifel an der Richtigkeit oder Gültigkeit irgendwelcher Behauptungen und Annahmen sind Affekte, die in aller Wissenschaft vorwärts treiben und eine nähere Beziehung zur Philosophie nur durch die Angabe des eigentlichen Gegenstandes erhalten können, an dem sie sich hier entzünden. Damit soll nicht geleugnet werden, daß ein besonderes Interesse und ein eigenartiges Talent für eine gedeihliche Beschäftigung mit philosophischen Fragen im engeren Sinne vorausgesetzt werden.

LITERATUR:

- A. Döring: Über den Begriff der Philosophie, 1878.
- R. Hayn: Philosophie in der Allgemeinen Enzyklopädie v. Ersch und Gruber, 3. Sect. 24. Tl. S. 1—11 (1848).
- H. Rickert: Vom Begriff der Philosophie. Logos 1 1909.
- A. Riehl: Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie, 1883.
- Ueberweg-Heinze: Grundriß der Geschichte der Philosophie, 10. Aufl. I. S. 1—6 (1909).
- Windelband: Präludien*, 5. Aufl. 1915, I. Bd. I. Was ist Philosophie?

§ 3. DIE EINTEILUNG DER PHILOSOPHIE.

1. Die Philosophie einteilen heißt sie als Gattung auffassen und Arten innerhalb derselben unterscheiden. Soll die Einteilung nicht eine zufällige Aufzählung sein, so muß sie auf

einem Einteilungsgrunde oder -prinzip beruhen, d. h. in der Zerlegung eines wesentlichen (in der Regel des artbildenden) Merkmals des Gattungsbegriffs bestehen. Von einer solchen Zerlegung ist zu verlangen, daß sie den ganzen Umfang des einzuteilenden Begriffs erschöpfe, also vollständig sei, und daß die unterschiedenen Glieder einander ausschließen, also nicht mit ihren Sphären ineinander übergreifen. Der erste, auf den wir eine Einteilung der Philosophie zurückführen können, ist Platon. Die von ihm nicht namentlich, aber sachlich unterschiedenen philosophischen Disziplinen sind Dialektik (oder, wie sie später auch genannt wurde, Logik), Physik und Ethik. Dialektik bedeutet ihm Erkenntnistheorie und Metaphysik, d. h. eine Wissenschaft von den »Ideen«, die das bleibende, von dem Wechsel der sinnlichen Erscheinung unberührte Wesen der Dinge, das »wahrhaft Seiende« darstellen. Physik bezeichnet sowohl die Naturwissenschaft als auch die Naturphilosophie und die Psychologie, würde daher vielleicht am besten durch den einfachen Ausdruck Naturlehre wiederzugeben sein. Die Ethik endlich entspricht dem auch heute noch gebräuchlichen Begriff dieses Namens, war also eine Lehre vom sittlichen Verhalten. Diese Einteilung, deren Prinzip wir nicht kennen, ist die einflußreichste und dauerhafteste von allen geworden. Im Altertum wurde sie von den Stoikern und Epikureern angenommen, und seitdem läßt sie sich in den meisten späteren Versuchen, trotz verschiedener Namen oder veränderter Bedeutungen der alten, wiedererkennen.

2. Zu dieser Wirkung trug wohl auch die Tatsache bei, daß von Aristoteles kein einfaches und klares System philosophischer Disziplinen überliefert war. Gewöhnlich unterscheidet man die theoretische, praktische und poetische Philosophie nach Aristoteles, indem man sich auf den Satz beruft: *πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ*. Hierbei bedeutet die theoretische Philosophie die rein wissenschaftliche Erkenntnis, die praktische die Darlegung von Regeln für das Handeln, die poetische das auf das (handwerksmäßige oder künstlerische) Schaffen sich beziehende Wissen. Innerhalb der

theoretischen Philosophie stellte Aristoteles die Mathematik, Physik und Theologie nebeneinander und bezeichnete die letztgenannte auch als erste und die Physik als zweite Philosophie. Der Theologie oder ersten Philosophie wird die Lehre von den letzten Gründen und Ursachen (*τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν*) zugewiesen, also das Gebiet der Erkenntnistheorie und Metaphysik, der platonischen Dialektik. Die praktische Philosophie teilten die Aristoteliker in die Ethik, Ökonomik und Politik ein. Von allen diesen Bestimmungen hat sich am längsten, bis in die Gegenwart hinein, die Sonderung einer theoretischen und praktischen Philosophie erhalten (vgl. § 3, 4). Außerdem findet sich auch der Ausdruck »erste Philosophie« noch häufig in späterer Zeit zur Bezeichnung einer Grundwissenschaft, z. B. bei Bacon, Hobbes und Descartes. Vielfach sind auch in der Folgezeit Glieder der platonischen und der aristotelischen Einteilung nebeneinander aufgeführt worden.

3. Zu Anfang der neueren Philosophie begegnen wir einer umfassenden Einteilung unserer Wissenschaft aus einem neuen Prinzip. Es ist die in der Schrift: *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) von Bacon entworfene Gliederung der Wissenschaften (vgl. § 2, 4). Sie beruht auf einer Unterscheidung der Vermögen der vernünftigen (vgl. § 8, 2) Seele, als welche das Gedächtnis, die Phantasie und die Vernunft bezeichnet werden¹⁾. Während sich auf das Gedächtnis die Wissenschaft der Geschichte bezieht, entspricht der Phantasie die Poesie und der Vernunft die Philosophie. Die besondere Einteilung der Philosophie erfolgt nach Gegenständen in eine Lehre von Gott, von der Natur und vom Menschen. Innerhalb der Naturphilosophie wird ferner

¹⁾ Die Anregung zu dieser allgemeinen psychologischen Einteilung konnte Bacon dem Buche des spanischen Arztes J. de Huarte entnehmen: *Examen de ingenios para las ciencias* (1576 u. ö., auch in latein. Übersetzg. erschienen und 1752 von Lessing deutsch herausgeg.). Hier wird untersucht, welche von den drei obengenannten Geistesanlagen den einzelnen Wissenschaften angepaßt sind, um den Fortschritt der Wissenschaften zu fördern und zu verhüten, daß Jeder Jedes treibe. Im einzelnen ist B. durchaus selbständig.

eine spekulative (theoretische) und eine operative (technische) Disziplin, innerhalb der Anthropologie eine Wissenschaft von dem Menschen als Einzelwesen (*philosophia humanitatis*) und von dem Menschen als Glied der Gesellschaft (*philosophia civilis*) unterschieden. Daran schließen sich noch zahlreiche Unterabteilungen. Den drei philosophischen Hauptfächern aber wird noch eine allgemeinere Lehre, die Mutter aller, übergeordnet, die *philosophia prima*, die dem Namen nach alt, aber der Sache nach neu ist. Ihre Aufgabe besteht in der Untersuchung der Voraussetzungen (*axiomata*), die mehreren Einzelwissenschaften gemeinsam sind. Mit der Aufstellung dieser »ersten Philosophie« hat Bacon die Idee der modernen Erkenntnistheorie, getrennt von der Metaphysik, mit der sie bei Platon und Aristoteles verknüpft ist, mit glücklichem Griff herausgearbeitet. Welchen Einfluß diese umfassende Einteilung der Wissenschaften gehabt hat, sieht man daraus, daß noch d'Alembert in seinem *Discours préliminaire*¹⁾ zur berühmten *Encyclopédie* (1751 ff.) sie im wesentlichen beibehält.

4. Aber auch darin zeigt sich die Fruchtbarkeit des neuen Gedankens, daß Christian Wolff (vgl. § 2, 5) seine Einteilung der Philosophie gleichfalls psychologisch begründet. Da er die *facultas cognoscitiva* und die *facultas appetitiva*, das Erkenntnis- und das Begehrungsvermögen, unterscheidet, so erhält er zwei Hauptteile der Philosophie, die theoretische (*Metaphysica*) und die praktische. Weiterhin wird wiederum nach Gegenständen eingeteilt, und zwar zerfällt die theoretische Philosophie nach ihren besonderen Objekten Gott, Seele und Welt, in (natürliche) Theologie, Psychologie und Kosmologie (Physik). Allen diesen besonderen theoretischen Disziplinen wird eine Grundwissenschaft, die Ontologie, vorangestellt, die mit der Erörterung der allgemeinsten Gegenstandsbestimmungen (Kategorien) betraut wird. Die praktische Philosophie zerfällt in eine Ethik; eine Ökonomik und eine Politik (vgl. § 3, 2), wobei der Gesichtspunkt maßgebend ist, daß der Mensch als Person,

¹⁾ Deutsch von E. Hirschberg in der Philos. Biblioth. (Leipzig, Meiner) 1912.

als Familienglied und als Staatsbürger betrachtet werden kann, und erhält gleichfalls eine Grundwissenschaft in der allgemeinen praktischen Philosophie. Die Einleitung zur theoretischen und praktischen Philosophie soll von der Logik gebildet werden, so daß die alte platonische Dreiteilung wieder durchschimmert. In bedeutsamer Weise ergänzt wird endlich die bisherige Entwicklung durch den neuen Gesichtspunkt der in den einzelnen philosophischen Wissenschaften zur Anwendung gelangenden Methode. Während nämlich die deduktive Ableitung aus allgemeinsten Prinzipien nach dem Vorbilde der Mathematik an sich die vorzüglichere sein soll, wird doch auch eine induktive, von den Tatsachen ausgehende Darstellungsform empfohlen und durchgeführt. Und darum stellt Wolff die rationalen (auf reinem Denken, auf bloßer Vernunft Einsicht ruhenden) und die empirischen (auf Erfahrung gegründeten) Disziplinen einander gegenüber. So wird der rationalen Theologie die experimentelle oder die Teleologie beigeordnet, ebenso wird eine rationale und eine empirische Kosmologie oder Physik und eine rationale und empirische Psychologie unterschieden. Diese Unterscheidung bildet wenigstens den Keim zu einer förmlichen Trennung der Philosophie und der Einzelwissenschaften, die bis dahin im großen und ganzen vermieden worden war (vgl. § 2, 5).

5. Der Gegensatz des Rationalen und Empirischen ist nun auch für Kants Einteilung der Philosophie zunächst maßgebend gewesen, indem er eine »Erkenntnis aus reiner Vernunft« (auch Erkenntnis *a priori* genannt) und eine »Vernunftkenntnis aus empirischen Prinzipien« (oder *a posteriori*) unterscheidet und jene als reine, diese als empirische oder angewandte Philosophie bezeichnet. Doch erklärt er ausdrücklich, daß die reine allein dasjenige ausmache, »was wir im echten Verstande Philosophie nennen können«. Ihre beiden Teile sind die Propädeutik oder Kritik und die Metaphysik, jene eine Voruntersuchung über die Fähigkeit der reinen Vernunft Erkenntnisse zu erwerben, diese das System der Vernunftkenntnis *a priori*. Da nun der Vernunftgebrauch ein theoretischer oder prak-

tischer sein, d. h. auf das, was ist, oder das, was sein soll, sich richten kann, so gibt es innerhalb des »Systems« eine Metaphysik der Natur (= Metaphysik im engeren Sinne) und eine Metaphysik der Sitten. Dabei gilt die Natur als Bereich des Seienden, sofern es gesetzmäßig ist, in ihr also Notwendigkeit herrscht, während die »Sitten« das Seinsollende bezeichnen, das seinerseits Freiheit voraussetzt.

6. Der kantischen nahe verwandt ist die Einteilung der Philosophie, die Hegel vorgenommen hat. Er scheidet eine Lehre von der Entstehung des absoluten Wissens von einer wissenschaftlichen Darstellung seines Inhalts. Jene wird von ihm Phänomenologie des Geistes genannt. Sie schildert in sechs Stufen das allmähliche Wachsen der Erkenntnis, bis diese in dem »absoluten Wissen« ihre Vollendung findet. Die Entwicklung dieser Stufen ist keine psychologische oder historische, sondern eine logische. Es ist die von Hegel mit großer Zähigkeit durchgeführte dialektische Methode. Das Wesen derselben besteht in einer Selbstauflösung der eingenommenen Standpunkte, die zugleich als notwendige Durchgangsstufen zum Ziel der vollendeten, in sich abgeschlossenen Erkenntnis geschildert werden. Darum ist jede höhere Stufe nicht eine einfache Aufhebung der niederen, sondern diese sind in jener als relativ berechnete »Momente« enthalten. So vereinigt denn die höchste Stufe der Erkenntnis, das absolute Wissen, die (in doppeltem Sinne »aufgehobenen«) Wahrheitsmomente aller niederen in sich. Die Logik als die Lehre vom Inhalt des absoluten Wissens entwickelt diesen nach derselben dialektischen Methode von dem allgemeinen leeren Begriff des Seins aus zu dem inhaltlich reichsten Begriff der absoluten Idee. Von der Logik zweigen sich dann noch zwei besondere philosophische Disziplinen ab, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes. Die wesentlichste Abweichung gegenüber Kant besteht hier in der weiteren Fassung des der Philosophie der Natur gegenübergestellten Teils. Während die Metaphysik der Sitten nach Kant die »reine Moral« ist und die rationale Psychologie zur Meta-

physik der Natur gezählt wird, werden hier außer der Ethik und Rechtsphilosophie noch die Psychologie, Ästhetik und Religionsphilosophie zur Philosophie des Geistes gerechnet.

Trotz aller Verschiedenheit des Standpunkts und der Methode hat Wundt in seiner Einteilung der Philosophie eine der Hegelschen ähnliche Gliederung vorgeschlagen. Nach ihm kann der gesamte Inhalt des Wissens zunächst in bezug auf seine Entstehung untersucht werden: damit beschäftigt sich die philosophische Disziplin der Erkenntnislehre. Sodann kann aber der Wissensinhalt mit Rücksicht auf die systematische Verbindung seiner Prinzipien untersucht werden: in solcher Leistung besteht die Aufgabe der Prinzipienlehre. Diese zerfällt in eine allgemeine Prinzipienlehre oder Metaphysik und in eine besondere, die sich in die beiden Teile der Philosophie der Natur und der Philosophie des Geistes scheidet. — Die Einteilung von Herbart ist bereits § 2, 6 erwähnt worden. Auf einige Versuche der Gegenwart, eine speziellere Einteilung der Philosophie zu entwickeln, können wir hier nicht eingehen.

7. Die Einteilung der Philosophie muß, sofern sie aus einer einheitlichen Definition ihres Begriffs folgerichtig abgeleitet ist, auf die nämlichen Schwierigkeiten stoßen, die wir in § 2, 7 angeführt haben. Sie wird demnach ein mehr oder minder subjektives Schema darstellen, geeignet, die persönliche Auffassung einzelner Philosophen von den besonderen Aufgaben der Philosophie zu veranschaulichen, aber unzureichend erscheinen, sobald wir sie als einen Versuch würdigen, den Bestand der Philosophie aller Zeiten nach logischen Gesichtspunkten zu ordnen. Einem solchen Versuch setzt der Wandel dieses Bestandes selbst eine unübersteigliche Schranke. Wenn Bacon und Hobbes noch die Mathematik, Descartes und Wolff noch die (empirische) Physik zur Philosophie gerechnet haben, so kann die von Kant und Hegel entworfene Einteilung der philosophischen Disziplinen, welche die Mathematik und Physik ausscheidet, offenbar nicht als allgemeingültig angesehen werden. Dieselbe Schwierigkeit zeigt sich, wenn wir uns auf eine einzige Periode, etwa die neueste Zeit,

beschränken. Die empirische Psychologie z. B. wird heute von manchen als eine philosophische Wissenschaft angesehen, von anderen dagegen den Einzelwissenschaften zugewiesen; in der gleichen Lage befindet sich die Soziologie. Es handelt sich also bei der Veränderlichkeit des Umfangs der Philosophie nicht um eine Erscheinung, die gegenwärtig bereits ihr Ende erreicht hätte, auch nicht um ein bloßes Anwachsen des Stoffes, das nach dem Prinzip der Arbeitsteilung einen Zerfall in kleinere Einheiten veranlaßt, sondern um einen im Wesen der Philosophie selbst begründeten Wechsel.

8. So wenig wir für die im nächsten Kapitel mitzuteilende Übersicht der gegenwärtig als solche geltenden philosophischen Disziplinen einer befriedigenden Definition des Begriffs der Philosophie bedürfen, so wenig ist eine unseren Anforderungen genügende Einteilung derselben dafür unentbehrlich. Immerhin kann eine vorläufige Gliederung, die weder den Tatsachen Gewalt antut, noch unseren späteren Vorschlägen (im IV. Kap.) vorgreift, von einigem Nutzen sein. Dazu diene die Unterscheidung in allgemeine und besondere philosophische Disziplinen. Jene beziehen sich auf den gesamten Bestand unseres Wissens und Erkennens, diese nur auf gewisse Ausschnitte und Aufgaben desselben. Wir lassen es dabei ganz dahingestellt, ob die unter den besonderen philosophischen Disziplinen aufgeführten Wissenschaften den allgemeinen Namen Philosophie gemäß einer früher angeführten Definition seines Begriffes verdienen oder nicht. Der einzige Zweck dieser Einteilung ist vielmehr, die anerkannten, heute unterschiedenen philosophischen Wissenschaften nach einem einfachen und doch ein logisches Bedürfnis befriedigenden Leitfaden zu ordnen. Zu den allgemeinen philosophischen Disziplinen rechnen wir die Metaphysik, die Erkenntnistheorie mit der Logik und die allgemeine Wertlehre, zu den speziellen philosophischen Disziplinen dagegen zählen wir die Naturphilosophie, die Psychologie, die Ethik und Rechtsphilosophie, die Ästhetik, die Religionsphilosophie und die Philosophie der Geschichte. Die Soziologie kommt hierbei unter dem Titel Philosophie der Geschichte zur Sprache.

§ 3. Die Einteilung der Philosophie.

LITERATUR:

- R. Flint: *Philosophy as Scientia scientiarum and History of Classification of Sciences*, 1904.
- J. Mariétan: *Problème de la classification des sciences d'Aristote à St.-Thomas*. (Dissertation d. Univ. Fribourg) 1901.
- Ch. Renouvier: *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 Bde. 1885—1886.
- C. Stumpf: Zur Einteilung der Wissenschaften*. Abhandl. d. K. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1907.
- W. Wundt: Über die Einteilung der Wissenschaften. Philosoph. Studien, herausg. von Wundt, Bd. V. S. 1ff. (1889).
-

II. KAPITEL.

DIE PHILOSOPHISCHEN DISZIPLINEN.

A. DIE ALLGEMEINEN PHILOSOPHISCHEN DISZIPLINEN.

§ 4. DIE METAPHYSIK.

1. Der Name Metaphysik ist ganz zufällig entstanden. Die allgemeinsten Untersuchungen des Aristoteles wurden von den Ordnern seiner Schriften den naturwissenschaftlichen bzw. naturphilosophischen angeschlossen und, da diese τὰ φυσικά hießen, mit der Bezeichnung τὰ μετὰ τὰ φυσικά (das, was auf die zur »Physik« gehörenden Schriften folgt) versehen, aus der in der lateinischen Form *metaphysica* (plural) wurde. Diese ursprünglich rein äußerliche Ordnung wurde später zu einer sachlichen erhoben, und noch im 18. Jahrhundert war es üblich, sinnige Erörterungen an den Doppelbegriff des μετὰ (das Höhere, *supra*, und das Spätere, *post*) zu knüpfen. Aristoteles selbst rechnete die hier geführten Untersuchungen zur »ersten Philosophie«, die er als eine Wissenschaft von den obersten Prinzipien auffaßte (vgl. § 3, 2). Danach liegt hier sachlich keine neue Schöpfung vor. Denn um die Bestimmung oberster Prinzipien, der allgemeinsten Eigenschaften und Formen des Seins und Geschehens waren schon die älteren und jüngeren ionischen Naturphilosophen, die Eleaten, u. a. bemüht gewesen. Der Name Dialektik, den wir bei Platon finden (vgl. § 3, 1), darf als Bezeichnung für metaphysische Erörterungen im Sinne des Aristoteles in Anspruch genommen werden. Durch den scholastischen Betrieb dieser Disziplin, die zu den üblichen Unterrichtsgegenständen in den mittelalterlichen Schulen gehörte, kam der Titel Dialektik später in Verruf, weil man darunter eine Anleitung zu spitzfindigen und unfruchtbaren Disputationen verstand. Schleiermacher (1768 bis 1834) hat jedoch zu der alten platonischen Bezeichnung

zurückgegriffen, um damit metaphysische und erkenntnistheoretische Überlegungen anzudeuten. Auch Hegel hat mit seiner dialektischen Methode (vgl. § 3, 5) den Namen vorübergehend zu Ehren gebracht, und noch E. Dühring nennt seine scharfsinnigen Untersuchungen über Raum und Zeit, Kausalität und Unendlichkeit »natürliche Dialektik«, (1865). Für das nämliche Gebiet ist aber auch der Name, den Aristoteles ihm gegeben (vgl. § 3, 2), lange erhalten geblieben, so nennt z. B. Descartes eine vom radikalen Zweifel zu den sicheren Grundlagen alles Wissens vordringende Schrift *meditationes de prima philosophia*¹⁾. Später wurde diese Bezeichnung zumeist dem ersten Teil der Metaphysik, den man auch Ontologie nannte, vorbehalten; in diesem Sinne verfaßte Chr. Wolff eine *philosophia prima sive ontologia* (vgl. § 3, 4). Hegel endlich hat seine hierher gehörigen Lehren in einem System der Logik dargestellt (vgl. § 3, 6).

2. Unter dem Namen Metaphysik sind insbesondere zwei Aufgaben behandelt worden: 1. die Prinzipien der Erkenntnis, des Wissens, soweit sie nicht in den von der Logik geschilderten Methoden und Formen des Denkens bestehen, und 2. das Wesen der Realität, der Welt, des Seins und Geschehens, dessen Angabe das von den Wissenschaften entworfene Bild der Welt vervollständigt und abschließt. Als ein Prinzip der Erkenntnis gilt z. B. der Satz von der Kausalität, nach dem jede Veränderung als die Wirkung einer anderen, ihrer Ursache, anzusehen ist, denn er bildet eine Voraussetzung für unsere Erklärung der im natürlichen Geschehen vorkommenden Veränderungen. Als das Wesen der Realität dagegen betrachtet man etwa mit Leibniz (1646—1716) das System der Monaden, oder mit Schopenhauer (1788—1860) den Willen, oder mit Spinoza (1632—1677) die eine, unendliche Substanz mit unendlich vielen Attributen. Bei manchen Philosophen hängen die letzten Gründe (des Wissens) und das reale Wesen (des Seins und Geschehens) so eng miteinander zusammen, daß sie beide Aufgaben in eine vereinigen und ungesondert der Metaphysik

¹⁾ Deutsche Ausg. von Buchenau in der Philos. Biblioth. 1904.

überweisen. Als vorbildlich für dieses Verfahren können Aristoteles, Herbart und Hegel bezeichnet werden. Daneben gibt es andere, die nur in der zuerst erwähnten Lehre von den Prinzipien der Erkenntnis die wissenschaftliche Aufgabe einer Metaphysik erblicken, für die daher die Bestimmung des Wesens der Realität ein unlösbares Problem bildet und außerhalb des Bereichs der Philosophie fällt. Auf diesem Standpunkte stehen die Positivisten (s. u.). Endlich einer dritten Klasse von Philosophen erscheint es zweckmäßig, nur der Bearbeitung der zweiten Aufgabe den Titel der Metaphysik zu verleihen und hiervon die Wissenschaft von den Prinzipien der Erkenntnis in dem oben bezeichneten Sinne als die Erkenntnistheorie abzutrennen. Dieser letzten Auffassung glauben auch wir beipflichten zu sollen. Daher werden wir im folgenden unter der Metaphysik den Versuch einer mit wissenschaftlichen Mitteln ausgebauten Weltanschauung, einer Bestimmung des Wesens aller Realität verstehen.

3. Den Inhalt einer solchen Metaphysik kann man am besten aus der Einteilung ihres Gebietes entnehmen (vgl. § 3). Man pflegt eine allgemeine und eine besondere Metaphysik zu unterscheiden. Jene, die auch *Ontologie* genannt wird, handelt von der Natur des Seins, des Werdens, des Wirkens, so wie sie gedacht werden müssen, wenn sie als Realitäten, als das wahre Wesen der Dinge und ihrer Veränderungen gelten sollen. Sie stellt sich damit in Gegensatz zu der Bestimmung des Phänomenalen (d. h. des Inbegriffs der Erscheinungen) und rechnet dazu nicht nur den Sinnenschein, der in der naiven Anschauung die Wirklichkeit ist, sondern auch wohl den Inhalt einzelwissenschaftlicher Begriffe, wie der Atome und ihrer Kräfte. Sie richtet sich, um einen Ausdruck von Kant zu gebrauchen, auf das »Ding an sich«, wie es unabhängig von den Zutaten unserer Erkenntnis, die es zur »Erscheinung« umwandeln, beschaffen ist. Ein solches Ding an sich ist z. B. der Wille nach Schopenhauer oder das Unbewußte nach E. v. Hartmann (1842—1906). Von dem auf diese Weise gewonnenen Standpunkte aus werden dann in der besonderen Metaphysik, die sich in Kosmologie

oder Naturphilosophie einerseits, in Psychologie oder Philosophie des Geistes andererseits scheidet, die Gebiete der Natur (der Außenwelt) und des Seelenlebens (der Innenwelt) ge- deutet und der Zusammenhang mit den Natur- und Geistes- wissenschaften hergestellt. Die früher in der Regel auch zur besonderen Metaphysik gerechnete natürliche oder rationale Theologie wird jetzt meist im Rahmen der Religionsphilosophie behandelt. Auf die Gestaltung des wahrscheinlichsten Weltbildes haben aber nicht nur theoretische Erwägungen, sondern auch praktische Bedürfnisse einen beträchtlichen Einfluß. Verstand und Gemüt sollen durch die Metaphysik gleichmäßig befriedigt werden. Die Weltanschauung, die sich auf Grund wissenschaftlicher Forschungen als deren Vereinigung und Abschluß ergibt, soll zugleich eine Lebensanschauung erhalten, mit der sich die praktischen, die sittlichen Aufgaben erfüllen lassen. Offenbar wird damit der Metaphysik das höchste Ziel gesteckt; indem sie ihm zustrebt, erweist sie sich als »Königin der Wissenschaften«.

4. Aber gibt es überhaupt eine Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten kann, und wie ist eine solche möglich? Mit dieser Frage machte Kant sie selbst zum Problem. In seiner »Kritik der reinen Vernunft« (1781) unterwarf er die Metaphysik seiner Zeit einer überaus eingehenden und schonungslosen Prüfung. Wenn die (rationale) Psychologie für die Annahme einer einfachen, unsterblichen Seelensubstanz einen strengen Beweis zu führen unternommen hatte, so wurde ihr jetzt dargetan, daß sie damit in Fehlschlüsse (Paralogismen) verfallen sei. Hatte die Kosmologie bestimmte Anschauungen über die räumliche und zeitliche Beschaffenheit des Weltganzen und über den Kausalzusammenhang als die richtigen abgeleitet, so zeigte Kant, daß sich die genau entgegengesetzten ebenfalls begründen lassen, und daß demnach die Vernunft in Widerspruch mit sich selbst, in »kosmologische Antinomien« gerate. Wurde endlich der Beweis für das Dasein Gottes in der natürlichen Theologie teils aus dem Begriff eines vollkommensten Wesens, teils aus der Zufälligkeit und Zweckmäßigkeit der Welt geführt, so stellte Kant fest, daß allen diesen Folgerungen eine wirk-

lich überzeugende Beweiskraft fehle. Aber Kants Kritik richtete sich nicht nur gegen die besondere Gestalt der metaphysischen Lehren über Gott, Welt und Seele, sondern gegen jeden Versuch aus bloßer Vernunft (d. h. rein begrifflich, *a priori*) Erkenntnisse über das jenseits aller Erfahrung liegende »Ding an sich«, das Transzendente, zu gewinnen. Eine solche Metaphysik aus leeren, weil des anschaulichen Inhalts entbehrenden Begriffen mißbilligte Kant als eine Überschreitung der Grenzen des Erkenntnisvermögens, die das feste, sichere Land der Erfahrung aufgabe, um sich auf weitem, stürmischem Ozean durch Nebelbänke und Eisberge neue Länder vorlügen zu lassen.

5. Doch hat Kant selbst der Metaphysik darum nicht entsagt. In seinem System der Philosophie werden eine Metaphysik der Natur und eine Metaphysik der Sitten aufgeführt (vgl. § 3, 5), und neben ihnen ist von ihm auch noch eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, die der rationalen Theologie nahe verwandt ist, bearbeitet worden (vgl. § 11, 3). Ja, selbst auf eine Begründung des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens, die Existenz Gottes hat Kant nicht verzichtet. Im Anschluß an die Tatsachen der Sittlichkeit werden sie aufgewiesen als Postulate (d. h. Forderungen) der praktischen Vernunft. Kants Bekämpfung der Metaphysik ist daher nicht sowohl gegen die Sache, als vielmehr gegen die Methode ihrer Behandlung gerichtet gewesen. Das Transzendente läßt sich aus reiner Vernunft nicht erkennen, und aller kühnen Konstruktion aus Begriffen, wie sie die Metaphysik jener Zeit betrieben hatte, muß eine kritische Voruntersuchung über die Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens vorangehen — das sind die Hauptergebnisse der kantischen Prüfung, die somit eine Neugestaltung der Metaphysik, nicht deren Vernichtung befürwortet. Und so haben denn auch die Nachfolger Kants mit besonderem Eifer metaphysischen Bemühungen obgelegen, Fichte, Schelling (1775—1854) und Hegel auf der einen, Herbart und Schopenhauer auf der anderen Seite. Jene begannen mit dem harmlosen Versuch, die kantische Philosophie sy-

stematisch auszubauen und zu begründen, und versuchten schließlich das All aus ihren Begriffen abzuleiten, gelangten dabei zu einer umfassenden begrifflichen Konstruktion des Universums. Diese gingen unmittelbar auf eine Bestimmung des »Dinges an sich« aus, die sie auf ihre Weise, auch Kant gegenüber, zu rechtfertigen wußten und womit sie zugleich die Welt der Erfahrung nach Dasein und Sinn zu deuten suchten¹⁾.

6. Viel einschneidender als Kant ist ein anderer Gegner der Metaphysik, nämlich der Positivismus, verfahren, insofern er nicht nur diese oder jene, sondern überhaupt jede Wissenschaft dieses Namens verwirft. Als den geistigen Vater dieser Richtung, die in der englischen Philosophie von der Neuzeit ab der Anlage nach vorhanden war, darf man Hume ansehen. Nach seiner Auffassung haben alle Begriffe nur insofern einen gültigen Inhalt, als sie sich auf die Erfahrung zurückführen lassen. Die metaphysischen Begriffe einer unkörperlichen Substanz, einer objektiven Kausalität u. a. sind nach Hume nur in dem Umfange verständlich und berechtigt, in welchem sie gewisse Tatsachen des Bewußtseins ausdrücken (vgl. § 5, 3). Seinen Namen hat der Positivismus von Comte: *Cours de philosophie positive* (1830—1842, 6 Bde.), der ihn zur Theologie und zur Metaphysik in Gegensatz stellt. Alle Wissenschaft hat, wie Comte lehrt, die Aufgabe: zu sehen, um voraussehen zu können, von Tatsachen zu berichten und deren Gesetze aufzufinden. Theologie und Metaphysik dagegen gingen darüber hinaus, setzten Phantasie und Spekulation statt der Beobachtung und der Vernunft in Tätigkeit; Metaphysik will alles voraussehen, ohne etwas gesehen zu haben. Den gleichen Standpunkt vertritt sodann gegenüber der Metaphysik der englische Agnostizismus (= Unerkennbarkeitsstandpunkt). Das von dem berühmten Naturforscher Huxley geprägte Wort findet seine Anwendung besonders auf die umfassende Philosophie von Spencer († 1903), die das

¹⁾ Durch eine eingehende Kritik Kants bahnt sich P. Schwartzkopf: Das Wesen der Erkenntnis, 1909, den Weg zu einer neuen Metaphysik.

Erkennen auf das Endliche, Begrenzte, in der Erfahrung Gegebene beschränkt und das Absolute, dessen Existenz sie nicht bestreitet, als unerkennbar bezeichnet. Zu diesen entschiedenen Gegnern der Metaphysik gehören endlich auch die Neukantianer, die modernen Vertreter einiger Grundgedanken der Kantschen Philosophie. Daß der Anfang aller theoretischen Philosophie Erkenntnistheorie oder -kritik (bez. Logik) sein müsse, und daß sich das Transzendente gar nicht theoretisch erfassen lasse, sind die Überzeugungen, die diese Denker mit Kant in erster Linie verbinden. Friedrich Albert Lange († 1875), eines der Häupter des Neukantianismus, charakterisiert die Metaphysik als »Begriffsdichtung«. Vielleicht dringt sie tiefer, als die sich an Erscheinungen abmühende Wissenschaft, in das Wesen der Dinge, den Sinn der Welt, das »Ideal« ein, aber die Mittel der Wissenschaft stehen ihr hierbei nicht zur Verfügung.

7. Indem wir im folgenden dem Positivismus gegenüber (welches Sammelwort für alle im vorigen Abschnitt erwähnten Widersacher der Metaphysik gebraucht zu werden pflegt) die Berechtigung einer Metaphysik als Wissenschaft zu vertreten versuchen, beginnen wir zunächst mit der Zustimmung zu Kants Kritik der begrifflich konstruierenden Metaphysik jener Zeit. In der Tat, wäre Metaphysik nur so möglich, so wäre sie überhaupt nicht möglich, und das von Kant selbst anerkannte »unhintertreibliche« Bedürfnis der menschlichen Vernunft nach solchen Erkenntnissen müßte eben zum Verzicht genötigt werden. Aber Kant war im Irrtum wenn er meinte, Metaphysik wäre nur als Wissenschaft *a priori*, aus reiner Vernunft, denkbar und würde hinfällig, sobald ein solches Verfahren als fruchtlos und unzulässig bloßgestellt wäre. Die Idee einer induktiven, aus den Einzelrealwissenschaften hervorstwachsenden und sie auf Grund weitreichender Intuition ergänzenden Metaphysik hat weder ihm als eine Möglichkeit vorgeschwebt, noch durch seine Kritik irgendwie berührt werden können. Nur um eine solche kann es sich aber nach unserer Ansicht bei dem Aufbau einer wissenschaftlich begründeten Weltanschauung handeln, und es wäre nicht sonder-

lich schwer zu zeigen, daß auch die ältere Metaphysik trotz der scheinbaren Apriorität ihres Verfahrens stets unwillkürlich auf das Wissen ihrer Zeit Rücksicht genommen habe. Gustav Theodor Fechner (1801—1887), Eduard v. Hartmann und Wilhelm Wundt (1832—1920) darf man wohl als die Philosophen bezeichnen, die zuerst mit vollem Bewußtsein die Idee einer induktiven Metaphysik zur Ausführung gebracht haben, der erstgenannte in »Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits« (3 Bde. 1851, 3. Aufl. 2 Bde. 1906), v. Hartmann in seiner »Philosophie des Unbewußten« (1869, 11. Aufl. 3 Bde. 1904, verkürzte Ausg. von W. v. Schnehen 1913), Wundt in seinem »System der Philosophie« (1869, 3. Aufl. 1907). »Es gilt vom möglichst großen Kreis des Erfahrungsmäßigen im Gebiete der Existenz auszugehen, um durch Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung der Gesichtspunkte, die sich hier ergeben, zur Ansicht dessen zu gelangen, was darüber hinaus in den anderen, weiteren und höheren Gebieten der Existenz gilt, an die wegen ihrer Ferne unsere Erfahrung nicht reicht, oder deren Weite und Höhe unsere Erfahrung überreicht und übersteigt« (Fechner). »Die Arbeit weiterzuführen, welche die Einzelwissenschaften begonnen« (Wundt), eine systematische Ergänzung derselben zu sein, Ergebnisse ihrer bedächtigeren Forschung vorweg zu nehmen, Lücken, die sie offen lassen mußten, auszufüllen, zwischen widerstreitenden Annahmen zu entscheiden — das ist die schwierigere, aber lohnendere Aufgabe, die sich eine solche Metaphysik zu lösen vornimmt.

8. Aber freilich, ohne das praktische Interesse und Bedürfnis würde auch diese induktive Metaphysik kaum bestehen. Was uns veranlaßt, über die in gewissenhafter Einzelforschung erreichte Stufe des Wissens in Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen hinauszugehen, einen vom Standpunkte rein theoretischer Erkenntnis voreiligen und unsicheren Abschluß herzustellen, das letzte Wort zu sprechen, wo es die kritische Wissenschaft noch nicht sprechen konnte, das ist die Tatsache, daß wir keine wissenschaftlichen Maschinen, sondern Menschen sind, die für ihr Leben eine Weltanschauung brauchen und sich mit dem lückenhaften Wissen der

Gegenwart nicht begnügen. Wir sind im allgemeinen nicht geneigt, beliebig lange zu warten, bis uns von der auf breitesten Erfahrungsgrundlage und mit einwandfreier Methode arbeitenden Wissenschaft auf Fragen eine endgültige Antwort beschert wird, deren Ausfall für unser Leben und Handeln von großer Bedeutung und Tragweite ist. Fragen dieser Art sind z. B. folgende: Was ist und wozu dient das Leben? In welchem Verhältnis stehen die psychischen Vorgänge zu den körperlichen, insbesondere den Gehirnprozessen, die sie begleiten? Ist das irdische Dasein das einzige oder gibt es noch ein sogenanntes jenseitiges, wie es in der Religion geglaubt wird? Sind die sittlichen Aufgaben, die wir uns stellen und zu verwirklichen suchen, von lediglich subjektiver Bedeutung, oder ist die Welt auf eine Verwirklichung derselben angelegt? Waltet ein Fortschritt in der geschichtlichen Entwicklung im Sinne eines Wachstums und einer Ausbreitung von geistigen und menschlichen Gütern? Nun gibt es ja gewiß nicht wenige, die sich durch derartige »offene Fragen« überhaupt nicht beirren und beschweren lassen, die in stolzem Verzicht oder in gleichgültiger Stumpfheit sozusagen an ihnen vorbeileben. Ebenso gibt es andere, denen die autoritative Antwort völlig genügt, die die positive Religion, in der sie unterwiesen worden sind, auf alle diese Fragen erteilt. Derjenige aber, dem es darum zu tun ist, dem fortschreitenden Wissen eine fortschreitende Weltanschauung anzupassen, wird zum Metaphysiker werden und in sich den Beruf fühlen, das, was er in gewissenhafter Forschung sich selbst erarbeitet hat, auch der Öffentlichkeit vorzulegen.

9. Eine Metaphysik, die aus dem praktischen Bedürfnis nach einer Weltanschauung herausgeboren ist und ihre positive Gestalt dem Anschluß an das Wissen ihrer Zeit auf allen Gebieten verdankt, verdient nun keineswegs den Vorwurf, den der Positivismus gegen sie richtet. Ihr Verfahren ist kein unwissenschaftliches, sie ist keine Begriffsdichtung. Denn erstens hält sie sich, wie alle Wissenschaft, möglichst streng an die von der Logik empfohlenen Methoden. Sie will nicht grundlose Behauptungen in die Welt schleudern, auch nicht in sprunghaft-aphoristischer Form zufällige Ge-

dankenblitze entsenden, ebensowenig sich auf eine Autorität oder eine höhere Eingebung berufen, sondern in sorgfältig erwogenem Ideenfortschritt ihre Annahmen darlegen. Was sie intuitiv als Weltprinzip glaubt erfaßt zu haben, das darf ihr zunächst nur als Hypothese dienen, die sich vor dem Leben und der Wissenschaft als gültig erst auszuweisen hat. Sie will darum auch nicht, wie die Poesie, ästhetisch, sondern, wie die Wissenschaft, logisch, auf ihre Wahrheit und Richtigkeit geprüft und beurteilt werden. Zweitens schließt sie sich eng an das Denken und Forschen der Natur- und Geisteswissenschaften und der anderen philosophischen Disziplinen an und nimmt somit teil an dem Fortschritt derselben. Die Metaphysik benutzt die Ergebnisse der Einzelwissenschaften und zieht daraus die wahrscheinlichsten Folgerungen, sie nimmt vermutungsweise manche spätere Errungenschaft auf diesem Gebiete vorweg und verknüpft getrennte Wege und Leistungen in einer zusammenfassenden Betrachtung. Darum ist sie auch den Veränderungen unterworfen, welche innerhalb der genannten Wissenschaften vor sich gehen. Eine Metaphysik, wie die aristotelische, ist als Ganzes heute nicht mehr möglich, und ebensowenig kann die Ontologie von Chr. Wolff noch als unsere Metaphysik gelten. Während die großen poetischen Leistungen aller Zeiten in unvergänglicher Blüte sich erhalten, teilt die Metaphysik das Schicksal wissenschaftlicher Arbeit und Erkenntnis: sie veraltet, wird zu einer historischen Größe. Freilich, gewisse Grundgedanken, allgemeinste Auffassungsweisen werden von solchen Veränderungen weniger berührt. Solche »letzte Einstellungen« und die »Geistestypen« in denen sie wurzeln, hat Karl Jaspers in seinem Werk »Psychologie der Weltanschauungen« darzustellen unternommen¹⁾. Die allgemeine Metaphysik kann durch den Fortschritt einzelwissenschaftlichen Erkennens nicht so leicht verändert werden, und so sind einzelne platonische und aristotelische, cartesianische und spinozistische Ideen auch heute noch möglich. Welch kurzes Dasein war dagegen der speziellen Metaphysik als

¹⁾ Feine Beobachtungen hierüber enthält auch das „Reisetagebuch eines Philosophen“ von Herm. Graf Keyserling 1919. 2. Aufl. 2 Bde. 1920.

frei konstruierender Naturphilosophie bei Schelling oder als dialektisch sich entfaltender Geistesphilosophie bei Hegel beschieden! Auch in den Einzelwissenschaften wandeln sich ja die allgemeinen Begriffe und Theorien am langsamsten. Die mechanischen Grundgesetze eines Newton haben seine optische Theorie erhebliche Zeit überdauert, und das noch heute anerkannte Prinzip von der Erhaltung des Stoffes hat seine Wurzel in den ersten Anfängen der griechischen Philosophie.

10. Mit dieser Tatsache hängt es nun auch zusammen, daß die Grenzen zwischen der Metaphysik und den besonderen Wissenschaften sich allmählich verschoben haben. Jede sichere Vermehrung des Wissens in prinzipiellen Fragen zieht eine vorher in der Metaphysik erörterte Streitfrage in das einzelwissenschaftliche Gebiet hinüber und löst sie. Umgekehrt entstehen aber auch neue metaphysische Fragen und Probleme aus umgestaltenden Entdeckungen von Tatsachen oder Gesetzen, die in den Einzelwissenschaften gelungen sind. In dieser Hinsicht ist es äußerst lehrreich, eine frühere mit einer späteren Metaphysik zu vergleichen. Daraus geht aber zugleich hervor, daß es unrichtig ist, wenn Kant die Metaphysik als die Lehre vom Transzendenten, vom »Ding an sich«, schlechthin betrachtet und dadurch von der Wissenschaft als der Lehre von dem Immanenten, d. h. dem innerhalb der Erfahrung Gegebenen, schroff absondert. Wenn es so wäre, dann gäbe es in der Tat keine noch so schmale Brücke von der einen zur anderen. Dagegen finden wir, daß die Verbindungsfäden herüber und hinüber zahlreich und mannigfaltig sind und daß nicht ein wesenhafter, sondern nur ein Gradunterschied in dem wissenschaftlichen Charakter beider besteht. In der Metaphysik macht sich dabei das Intuitive, Ahnende und damit das Subjektive stärker geltend als in den Einzelwissenschaften (die in dieser Beziehung ja auch große Verschiedenheiten aufweisen — man vergleiche nur z. B. Mathematik mit Geschichtsschreibung). Das Ziel der Metaphysik ist aber, die von verschiedenen Wissenschaften gewonnenen Ergebnisse und Bestimmungen miteinander in Einklang zu bringen und so ein allseitig begründetes harmonisches Weltbild zu zeichnen.

11. So kommen wir denn zu dem Ergebnis, daß die Metaphysik als Wissenschaft möglich ist und der Positivismus wenigstens hinsichtlich der von uns hier vertretenen Auffassung der Metaphysik sich im Irrtum befindet. Zuweilen hat man freilich das Schauspiel erlebt, daß Philosophen in grundlosem Hochmut den Ergebnissen der Einzelwissenschaften zum Trotz Besseres und Richtigeres über das Sein und Geschehen auszusagen beanspruchten. Einer solchen Metaphysik gegenüber, die in der Naturphilosophie eines Schelling und Hegel warnende Beispiele aufweist, ist allerdings der Positivismus berechtigt. Will die Metaphysik die Einzelwissenschaften nicht ergänzen, sondern ersetzen, dann wird sie sich gefallen lassen müssen, als Unwissenschaft beiseite geschoben zu werden. Andererseits jedoch darf auch nicht behauptet werden, daß die hier geschilderte induktive Metaphysik als besondere philosophische Disziplin überflüssig und unmöglich sei, weil und sofern alles, was in und an ihr berechtigt sei, bereits in den Einzelwissenschaften geleistet und geboten werde. Denn die einheitliche Zusammenfassung dieser von bestimmten Gesichtspunkten entworfenen und für bestimmte Gebiete geltenden Ergebnisse und der vorläufige Abschluß zu einer Welt- und Lebensanschauung ist nicht eine Aufgabe, die innerhalb einer Einzelwissenschaft befriedigend gelöst werden könnte.

12. Es ist begreiflich, daß eine wirksame Metaphysik in weiten Kreisen des Volkes verwandte Regungen antrifft und durch solche entgegenkommenden Stimmungen in Richtung und Kraft beeinflußt wird. So fand die systematische Ausgestaltung der Leibnizschen Weltanschauung durch Christian Wolff eine durchaus ähnliche Verfassung des Geistes- und Gemütslebens in den verschiedensten Schichten nationaler Tätigkeit in Deutschland vor. Wolffs Vorstellung von der Erfahrungswirklichkeit, wonach sie, zufällig und verworren, die Erkenntnis mehr hemme als fördere oder gar ermögliche, und die damit übereinstimmende Wertschätzung der klaren und deutlichen Vernunftkenntnis, des Denkens, des Verstandes, trafen mit einer rationalistisch

behandelten Kunstübung, mit einer pedantischen Etikette in Lebensart und Verkehr, mit einer allgemeinen Bevorzugung des Künstlichen und Gekünstelten zusammen. Und so erscheint es nicht auffallend, daß diese Lehre auf den Universitäten die Scholastik und den Kartesianismus verdrängte, daß man auf den Kanzeln nach ihrer Methode predigte und die Kinderbücher nach ihren Grundsätzen anlegte. Auch die Wissenschaften, Theologie, Jurisprudenz, Medizin, beeiferten sich, in diesem Geist zu arbeiten und ihren Besitz darzustellen, es entstanden besondere Gesellschaften zum Zwecke der Ausbreitung der Wahrheit nach Wolffschen Grundsätzen, und selbst die schöne Literatur wurde nach seinen Vorschriften zu einem Gegenstande lehrbarer und lehrhafter Vernunftlei.

13. Im Gegensatze zu dieser allgemeinen Teilnahme an einer rationalistischen Weltanschauung stand das Verhalten unserer Zeit vor dem Weltkriege mit ihrer Wirklichkeitsfreude, mit ihrem stattlichen Besitze an einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen, mit ihrer fortgeschrittenen Technik und mit ihrem wirtschaftlichen Wohlstande. Auch die Metaphysik unserer Zeit war von dieser Veränderung der allgemeinen Lebensanschauung nicht unberührt geblieben. Ganz allmählich und sicher hatte sich das Verhältnis in der Wertschätzung von Vernunft und Wirklichkeitserfahrung in der Beurteilung von Realem und Phänomenalem, von Gedachtem und Erlebtem geändert. Während Kant noch im wesentlichen geneigt war, der Vernunft den Vorrang zuzugestehen, wenn sie auch nur in Verbindung mit der Erfahrung eine Erkenntnis der Welt sollte ermöglichen können, verdanken wir Hegel die Einsicht, daß Wirkliches und Vernünftiges einander decken sollen, also als gleichwertige Gesichtspunkte innerhalb einer Weltansicht zu gelten haben. Lotze (1817—1881) erklärt darauf, daß die Wirklichkeit viel reicher sei als unser Denken, und endlich Wundt macht die unmittelbare, volle Erfahrung der Erlebnisse nicht nur zum Ausgangspunkt seiner erkenntnistheoretischen Betrachtungen, sondern auch zum Richtpunkt metaphysischer Überlegungen über das Sein der Dinge. Die verstandesgemäße

Bestimmung gewisser Seiten oder Bestandteile dieser unmittelbaren Wirklichkeit, wie sie in den einzelnen Wissenschaften, insbesondere in der Naturwissenschaft und der Psychologie, geübt wird, erscheint nach Wundt sogar als eine künstliche Scheidung, die nur begriffliche, nicht aber reale Ergebnisse zustande bringt. So hat sich das Verhältnis zwischen Vernunft und Erfahrungswirklichkeit völlig umgekehrt, und ganz entsprechend hat sich die Wertschätzung gewandelt, die beiden Faktoren innerhalb der weiteren Lebenskreise zuteil wird. Aber diese Abhängigkeit von der Lebensanschauung bedeutet noch nicht einen Einwand gegen die Metaphysik als Wissenschaft, sofern nicht lediglich persönliche Verhaltensweisen eines Ich zur Welt darin ihren Ausdruck gefunden haben¹⁾.

14. Eine Übersicht über die Literatur zur Metaphysik würde einer Übersicht über die philosophischen Systeme aller Zeiten gleichkommen. Wir beschränken uns deshalb darauf, zwei kleinere Schriften anzuführen, die, von verschiedenen Standpunkten aus abgefaßt, so recht einen Einblick in den Mangel an Allgemeingültigkeit in metaphysischen Darstellungen gewähren können. Es sind das die »Grundzüge der Metaphysik« von Dieterich, 1885, und die »Elemente der Metaphysik« von Deussen, 5. Aufl. 1913. Jene sind im Geiste Lotzes, diese im Sinne Schopenhauers verfaßt. Ferner sei ein bedeutendes Werk der modernen englischen Philosophie, das auf einer Analyse der unmittelbaren Erfahrung aufgebaut ist, *The Metaphysic of Experience* von Th. H. Hodgson (4 Bde., 1898), genannt und auf eine durchaus kritisch gehaltene »Geschichte der Metaphysik« von E. v. Hartmann (2 Bde., 1899—1900) hingewiesen. Weiterhin sei noch die durch Scharfsinn und Klarheit ausgezeichnete, auf der modernen Naturwissenschaft und Psychologie

¹⁾ Indem W. Dilthey († 1911) solche Verhaltensweisen zur Grundlage der Metaphysik macht, ist er weder ihrem geschichtlichen Bestande noch ihrer Idee als Vollendung der realwissenschaftlichen Erkenntnis gerecht geworden. Aus einer Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins sucht verschiedene Weltanschauungsformen abzuleiten: P. Hofmann: Die antithetische Struktur des Bewußtseins, 1914. Vgl. das oben S. 31 genannte Werk von Jaspers.

beruhende »Einführung in die Metaphysik«* von G. Heymans, 1905 (2. Aufl. 1911), empfohlen. Unter den neueren metaphysischen Versuchen verdienen Beachtung William Stern, »Person und Sache«, I. Bd., 1906, II. Bd. 1918, und Hans Driesch, »Wirklichkeitslehre«, 1917. Endlich sei noch erwähnt: F. Cellarier: *La métaphysique et sa méthode*, Paris 1914, G. Simmel: *Lebensanschauung*. Vier metaphysische Kapitel, 1918, E. Griesebach: *Wahrheit und Wirklichkeit*, 1919, E. Horneffer: *Der Platonismus und die Gegenwart*, 1920.

§ 5. DIE ERKENNTNISTHEORIE.

1. Der Name »Erkenntnislehre« findet sich neben den älteren »Theorie des Erkenntnisvermögens« und »Kritik des Erkenntnisvermögens«, wie es scheint, zuerst am Anfang des 19. Jahrh., und zwar in Beziehung auf das, was Kant in seiner »Kritik der reinen Vernunft« geleistet hatte. Noch später (bei E. Reinhold 1832) taucht der heute üblichere Ausdruck »Erkenntnistheorie« auf. Gegenwärtig versteht man unter Erkenntnistheorie oder Erkenntnislehre im weiteren Sinne die Wissenschaft von den materialen und formalen Prinzipien der Erkenntnis, im engeren Sinne dagegen nur die Disziplin, die sich mit den materialen Prinzipien der Erkenntnis beschäftigt (vgl. § 4, 2). Der Name Logik wird gleichfalls oft für jene weitere Aufgabe in Anspruch genommen, während sein Begriff im engeren Sinne die Wissenschaft von den formalen Prinzipien der Erkenntnis bedeutet. Wir nehmen die Bestimmung beider Begriffe nur in dem engeren Sinne und fassen deshalb Erkenntnistheorie und Logik als die beiden sich ergänzenden Disziplinen auf, von denen die eine die inhaltlichen und methodischen Voraussetzungen der durch Forschung erworbenen Erkenntnis, die andere die auf die Gesetze der Bedeutung sich gründenden Voraussetzungen aller Darstellung (bzw. Mitteilung) des Wissens behandelt. Mit einem einheitlichen Namen kann man sie beide als Wissenschaftslehre nach dem Vorgange Fichtes (vgl. § 2, 5) bezeichnen. Die Erkenntnistheorie wird nach dieser Auffassung zu einer Wissenschaft

von den Grundbegriffen oder Kategorien (z. B. Ding, Veränderung, Abhängigkeit), von den Grundsätzen oder Axiomen bzw. den obersten Voraussetzungen der Erkenntnis (z. B. dem Kausalprinzip der Realität der Außenwelt), sowie von allgemeinen Forschungsmethoden (wie der Bildung idealer, der Setzung und Bestimmung realer Objekte) aller oder einer Anzahl von Wissenschaften. (vgl. § 3, 3).

2. Im Altertum ist die Erkenntnistheorie nicht als besondere Disziplin gepflegt worden. Bei Platon finden sich in dem, was er Dialektik (vgl. § 3, 1) nennt, bei Aristoteles in der Metaphysik (vgl. § 4, 1) erkenntnistheoretische Untersuchungen, aber eine Scheidung dieser von den eigentlich metaphysischen oder den spezifisch logischen Erörterungen ist hier noch nicht vollzogen. Die Hauptfragen, die in der antiken Philosophie das erkenntnistheoretische Denken beherrschen, sind die nach der Wahrheit und Allgemeingültigkeit des Erkennens und Wissens. Dagegen treten ganz zurück die in der Folgezeit so bedeutungsvoll gewordenen Erwägungen über die subjektiven und objektiven Faktoren des Erkennens, über den Anteil der Gegenstände und des erkennenden Subjekts an dem Zustandekommen der Wahrnehmung oder der begrifflichen Erkenntnis, ferner die Bestimmung der Grenzen der Erkenntnis und die Angabe des Wesens der reinen (von allen Zutaten unseres Denkens befreit gedachten) Erfahrung.

Als den eigentlichen Begründer einer Erkenntnistheorie als selbständiger Disziplin darf man den englischen Philosophen John Locke ansehen, dessen Hauptwerk, *An Essay concerning Human Understanding* (Versuch über den menschlichen Verstand), 1690 erschienen¹⁾, die erste systematische Untersuchung über den Ursprung, die Bestandteile, das Wesen, die Arten und Gewißheitsgrade der Erkenntnis genannt werden muß. Die allgemeine Quelle aller Erkenntnis fand Locke in der äußeren und inneren Wahrnehmung (*sensation* und *reflection*). Die Vorstellungen

¹⁾ Die beste englische Ausgabe von Fraser, 2 Bde. 1894, deutsche Übersetzung in der Philos. Bibliothek und in Reclams Universal-Bibliothek.

(Ideen), die wir der einen oder anderen oder beiden verdanken, sind einfach oder zusammengesetzt. Jene (die einfachen Ideen), wie z. B. die Sinnesqualitäten (Farben, Töne u. dgl.), die Vorstellungen des Raumes, des Wollens, der Kraft, bilden die Elemente aller Erkenntnis, durch deren Kombination die zusammengesetzten Ideen entstehen. Diese werden von Locke in Beschaffenheiten (*modes*), Dinge (*substances*) und Beziehungen (*relations*) eingeteilt. Zuletzt versucht er festzustellen, welche Erkenntnisse den Charakter der Gewißheit, welche bloß den der Wahrscheinlichkeit an sich tragen.

3. An Lockes Werk haben sich in England die erkenntnistheoretischen Schriften von George Berkeley († 1753) und von David Hume (vgl. § 4, 6) angeschlossen. Jener suchte in seinen »Prinzipien der menschlichen Erkenntnis«¹⁾ (1710) zu zeigen, daß die Dinge außer uns nur Vorstellungen von uns seien, und daß es keine abstrakten und Allgemein-Vorstellungen gebe. Hume wurde in seinem Hauptwerk, dem »Traktat über die menschliche Natur«²⁾, und in der kleineren, populär gehaltenen »Untersuchung über den menschlichen Verstand« (1748)³⁾ durch eine scharfe Kritik einiger Grundbegriffe und Grundsätze, wie Raum und Zeit, Substanz und Kausalität, dazu geführt, die zweifellose Gewißheit aller auf Erfahrung beruhenden menschlichen Erkenntnis überhaupt zu bestreiten. Beide haben mit der Annahme, daß unsere Sinneseindrücke und Vorstellungen und deren Verknüpfungen die einzige Grundlage unseres Wissens bilden und daß sich dieses als sinnvoll und berechtigt nur durch seine Zurückführbarkeit auf (anschauliche) Bewußtseinsinhalte und deren Gesetze ausweisen könne, die psychologische Methode in der Erkenntnistheorie zur Geltung gebracht. Es handelt sich aber für diese Wissenschaft

¹⁾ *A Treatise concerning the Principles of human Knowledge* (beste Ausgabe von Fraser), deutsch in der Philos. Bibliothek. ²⁾ *Treatise on human Nature* 1739—1740 (beste Ausgabe von Green and Grose), dessen erster, erkenntnistheoretischer, »vom Verstande« handelnder Teil von Lipps deutsch herausgegeben ist (2. Aufl. 1904). ³⁾ Deutsch in der Philos. Bibliothek.

nicht darum, in welcher Art die Grundbegriffe und Grundsätze in unserem Geiste sich entwickeln, sondern darum, was sie für unsere Erkenntnis bedeuten, welche Geltung sie haben.

Man pflegt die unberechtigte Anwendung der psychologischen Betrachtungsweise in der Erkenntnislehre als »Psychologismus« zu bezeichnen. Die Psychologie hat es nämlich nur mit der tatsächlichen Beschaffenheit und Entwicklung der seelischen (und also auch der Erkenntnis-) Vorgänge zu tun, die Erkenntnislehre dagegen untersucht den Erkenntniswert der letzteren, d. h. ihre Bedeutung für die Erfassung von Gegenständen (ihre »objektive Gültigkeit«).

In Deutschland hat Leibniz in einem besonderen Werk, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, das er wegen des inzwischen erfolgten Todes von Locke nicht herausgab, und das so erst 1765 aus dem Nachlaß von Leibniz veröffentlicht wurde, eingehende Kritik an den Lockeschen Anschauungen geübt. Seine Ausführungen wenden sich zunächst gegen die Bekämpfung der angeborenen Ideen, der Locke das erste Buch seines Werkes gewidmet hatte. Der Anlage nach (»virtuell«) und unbewußt können Begriffe und Grundsätze vor der ihre Entfaltung im Bewußtsein bedingenden Erfahrung im Geiste sein, während sie nur durch eine besonders auf sie gerichtete Aufmerksamkeit aktuell und bewußt werden. Ferner stellt Leibniz den empirischen Erkenntnissen, die nicht notwendig sind, die Vernunftwahrheiten der Logik oder der Mathematik gegenüber, deren Evidenz, d. h. einleuchtende Denknötwendigkeit bedinge, daß sie *a priori*, d. h. unabhängig von aller Erfahrung, gelten.

4. Auf den gleichen Nachweis eines Besitzes *a priori* geltender Erkenntnisbestandteile ist nun auch das Denken desjenigen Mannes gerichtet, der nach Locke den stärksten Anstoß zur Begründung einer Erkenntnistheorie gegeben hat: Kants. Angeregt durch die kritischen Erörterungen von Hume, der ihn zuerst aus dem »dogmatischen Schlummer« gerissen, versuchte er, die ihm feststehende Tatsache einer objektivgültigen, wissenschaftlichen Erkenntnis in der Ma-

thematik und der mathematischen Naturwissenschaft zu erklären, und gelangte dabei zu der Aufstellung von Elementen *a priori* in der sinnlichen wie in der Verstandeserkenntnis. Raum und Zeit sind die Formen aller Wahrnehmung, die »im Gemüte¹⁾ *a priori* bereit liegen« und eine objektivgültige Raum- und Zahlenwissenschaft möglich machen. Zwölf Kategorien bilden in ähnlicher Weise den Stammbesitz unseres Verstandes und befähigen uns naturwissenschaftliche Grundsätze über Materie, Veränderung und gesetzmäßige Verknüpfung der Erscheinungen aufzustellen. Den Begriff des *a priori* rein erkenntnistheoretisch zu fassen, ist Kant noch nicht durchweg gelungen; es bedeutet für ihn vielfach noch einen (wenn auch nur keimhaft) angeborenen Geistesbesitz, eine seelische Beschaffenheit des erkennenden Subjekts. So entgeht Kant nicht ganz dem Fehler des Psychologismus. Erst seine modernen Nachfolger, die Neukantianer, besonders die Vertreter der sog. Marburger Schule Cohen, Natorp und ihre Anhänger, haben dem *a priori* durchweg die Bedeutung logischer Voraussetzungen wissenschaftlicher Erkenntnis gegeben. Solche apriorische Voraussetzungen sind durch logische Prüfung des Inhalts von Wissenschaften, nicht durch psychologische Untersuchung des Seelenlebens erkennender Subjekte festzustellen.

Geltung *a priori* bedeutet also die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit gewisser allgemeinsten Aussagen über die Gegenstände. Aber die wissenschaftliche Anwendung dieser »reinen«²⁾ Stammbegriffe und Grundsätze ist zugleich nach Kant auf das Gebiet möglicher Erfahrung, auf Immanentes (vgl. S. 32) eingeschränkt; eine Metaphysik aus »reiner Vernunft« ist als Wissenschaft unmöglich (vgl. § 4, 4). Nur ein Gebrauch wird den metaphysischen »Ideen« (d. h. den Begriffen, die über alles in der Erfahrung Gegebene hinaus auf Absolutes zielen) auch im Dienste wissenschaftlicher Arbeit

¹⁾ »Gemüt« hat bei Kant eine weitere Bedeutung als im heutigen Sprachgebrauch, es bedeutet so viel als Seele. ²⁾ »rein« (nämlich: von Erfahrungs-elementen) gebraucht Kant als Adjektiv zu *a priori*. Er vermeidet nämlich noch die später üblich gewordene Bildung »apriorisch«.

zugestanden. Als regulative Prinzipien wirken sie nämlich anregend auf die Bearbeitung der Erfahrungstatsachen, geben der Forschung eine Richtung und werden zu fruchtbaren Maximen für Gliederung und Zusammenfassung des Wissens. In aller Erkenntnis die in den Gegenständen waltende Einheit, die im einzelnen herrschende Mannigfaltigkeit und die hier zugleich bestehende Verwandtschaft zur Geltung zu bringen, die Welt so betrachten zu lassen, als ob sie ein in sich abgeschlossenes System wäre, das ist die bescheidenere, aber für den Fortschritt der Wissenschaft bedeutungsvollere Aufgabe der »Ideen« als regulativer Prinzipien. Die Werke, in denen Kant seine erkenntnistheoretischen Anschauungen dargelegt hat, sind die schon erwähnte »Kritik der reinen Vernunft«, 1781, und die »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik«, 1783.

5. Unter anderen Namen erscheint die Erkenntnistheorie bei den unmittelbaren Nachfolgern Kants. Die Fichte'sche Bezeichnung dafür, »Wissenschaftslehre«, haben wir schon oben erwähnt (vgl. § 5, 1). In der Ausführung dieser Disziplin gelangt Fichte zu bestimmten metaphysischen Anschauungen über das Prinzip der Welt und geht über den Rahmen einer eigentlichen Erkenntnistheorie weit hinaus. Das gleiche müssen wir von der »Identitätsphilosophie« Schellings, von der Logik Hegels, von der Metaphysik Herbart's und von der Lehre Schopenhauer's sagen. Von einer reinlichen Abgrenzung erkenntnistheoretischer Erwägungen ist hier überall nicht die Rede. Seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts wird in Deutschland das Bestreben nach einer gesicherten Erkenntnistheorie als Grundlage der gesamten Philosophie und als einer zuverlässigen Kritik der aus einzelwissenschaftlichen Bestimmungen gezogenen Folgerungen mächtig. Der Materialismus, die metaphysische Annahme, daß im letzten Grunde alles Wirkliche körperlich sei, gab die unmittelbare Veranlassung zu der mit diesem Bestreben verknüpften Rückkehr zu Kant. Die spekulative Philosophie Hegels erlag dem Ansturm der Erfahrungsdisziplinen und dieser vorsichtigen neuen Philosophie,

und es begann eine langsame Wiederherstellung der philosophischen Wissenschaft. Gegenwärtig fordert man von einem Philosophen vor allem eine gründliche Orientierung in der Erkenntnistheorie, und man ist vielfach geneigt, in ihr und der Logik die Philosophie überhaupt, soweit sie Anspruch auf wissenschaftliche Bedeutung erheben kann, zu erblicken. Diese Wertschätzung der Erkenntnistheorie hat auch Vertreter anderer Wissenschaften beeinflusst. Hervorragende Naturforscher, wie Helmholtz, Fick, Mach, Ostwald u. a., haben sich bemüht, die erkenntnistheoretischen Grundfragen ihrer Wissenschaft zu beantworten. Gleiche Bestrebungen sind auch in den Geisteswissenschaften hervorgetreten, wofür die ausgedehnte Erörterung über die Prinzipien und Methoden der Geschichts- und der Religionswissenschaft (angeregt durch Windelband, Rickert, Tröltsch u. a.) Zeugnis ablegt.

6. Die Erkenntnistheorie ist durch diesen Entwicklungsgang allmählich zur Fundamentalwissenschaft geworden, die sich neben der Logik um eine Grundlegung aller besonderen Erkenntnisse bemüht. Während die Metaphysik dort beginnt, wo die Einzelwissenschaften enden, heben diese dort an, wo Erkenntnistheorie und Logik ihre Arbeit getan haben. So ist die Philosophie in diesen ihren Disziplinen das wahre A und O aller Wissenschaft. Aber diese Auffassung ist nur dann berechtigt, wenn man die Erkenntnistheorie nicht zu einem Teil oder zu einer Anwendung der Psychologie macht. In Locke hat John Stuart Mill (vgl. § 6, 4) nicht mit Unrecht den Begründer einer analytischen (d. h. zergliedernden) Psychologie gesehen, noch deutlicher tritt diese Tendenz bei Hume hervor. Kant dagegen hat wiederholt darauf hingewiesen, daß man die Theorie und Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens von der Einmischung psychologischer Gesichtspunkte frei zu halten habe (freilich ist es ihm selbst nicht gelungen, diesen Grundsatz allenthalben durchzuführen). Der Streit zwischen beiden Richtungen ist noch nicht abgeschlossen, in der Gegenwart sind z. B. Heymans, Lipps und Ladd Vertreter der psychologischen, Cohen, Riehl, Schuppe, Wundt,

Rehmke u. a. der »transzendentalen«¹⁾ Auffassung, wie wir sie kurz nennen wollen. Eine Entscheidung läßt sich deshalb so schwer treffen, weil nicht nur der Begriff und die Aufgabe der Erkenntnistheorie, sondern auch die der Psychologie verschieden bestimmt werden. Wir müssen uns hier darauf beschränken, von unserer Definition der Erkenntnistheorie aus und unter Voraussetzung des später genauer zu erörternden Begriffs der Psychologie unsere Stellung zu diesem Gegensatz der Richtungen darzulegen. Erkenntnistheorie ist für uns die Lehre von den Grundbegriffen und Grundsätzen als den materialen Voraussetzungen aller besonderen Wissenschaften, vorgefundener Gegenstand der Psychologie aber sind nach unserer Ansicht die Erlebnisse eines Bewußtseins oder die unmittelbare Erfahrung, soweit diese von erfahrenden Individuen abhängig ist.

7. Nun ist es zweifellos, daß alle Begriffe und Urteile, also auch die Kategorien und Axiome, falls sie überhaupt in unserem Bewußtsein hervortreten, zur unmittelbaren Erfahrung gehören und als Bestandteile derselben von erfahrenden Individuen abhängig sind. Insofern können sie auch den Gegenstand einer psychologischen Untersuchung bilden. Diese wird schildern, in welcher Form sie innerhalb solcher Erfahrung (z. B. instinktiv oder klar bewußt) vorkommen und in welchem Zusammenhang und nach welchen Gesetzen sie sich miteinander verknüpfen. Sie wird ferner die besonderen individuellen Bedingungen angeben, welche der mannigfaltigen Beschaffenheit dieser Bewußtseinstatsachen zugrunde liegen, und den Entwicklungsprozeß, der sie entstehen läßt, eingehend erforschen. Dabei werden auch die seelischen Vorgänge, Zustände und Fähigkeiten, die an ihrer Erscheinungsweise und ihrer Erzeugung einen nachweisbaren Anteil haben, berührt werden müssen. So wird auf Sinne und Gedächtnis, auf Vorstellungsassoziation und Denken, vielleicht auch auf anatomisch-physiologische Fragen Rücksicht zu nehmen sein. So wichtig und umfang-

¹⁾ Kant nennt so seine eigene Untersuchungsweise im Unterschied von der psychologischen. Sie ist von den Neukantianern reiner durchgeführt worden, vgl. S. 40.

reich eine derartige Untersuchung ist, so hat sie doch mit der logischen Beziehung der Begriffe und Urteile zueinander, mit dem Inhalt derselben als logischer Voraussetzung für andere Begriffe und Urteile, mit ihrer Geltung innerhalb des Gebiets, für welches sie behauptet, mit ihrem Wert für die Erkenntnis, zu deren Gewinnung sie benutzt werden, nichts zu tun. Das alles sind objektive und zugleich ideale (d. h. bloß gedachte) Verhältnisse, auf deren Verwirklichungsart im Bewußtsein und auf deren Entstehung innerhalb eines denkenden und erkennenden Individuums es nicht ankommt. Die Psychologie handelt z. B. nicht von dem Grundbegriff der Veränderung, sondern nur von seiner psychischen Gegebenheit und Bedingtheit. Sie beschäftigt sich nicht mit der Kausalität, als einem alle realen Veränderungen beherrschenden Prinzip, sondern nur mit dem menschlichen Kausalinstinkt und mit dessen allmählicher Klärung zum scharf formulierten Kausalitätsdenken.

8. Aber, so könnte man sagen, irgendwie gedacht, erkannt werden, also im Geiste vertreten sein müssen auch diese logischen Beziehungen, wenn sie bestehen sollen. Ohne einen Denkenden kein Gedanke und keine Beziehung von Gedanken zueinander. Das ist unbestreitbar richtig, und wird sind keineswegs gesonnen, den Gedanken mit Platon eine außergeistige Realität zuzuschreiben. Auch brauchen wir nicht ein besonderes »Reich der Werte« (wie Rickert u. a. es tun) aufzurichten oder anzunehmen, um den Voraussetzungen der Wissenschaft ein Daseinsrecht einräumen zu können. Wir wollen vielmehr nur betonen, daß man ihren Sinn und ihre Funktion feststellen kann, ohne ihre Bewußtseinsgegebenheit und -bedingtheit berücksichtigen zu müssen, und daß die objektiv-logische Zergliederung etwas anderes ist und ergibt, als psychologische Beobachtung und Erklärung. So wenig die Naturwissenschaft dadurch zu einer Lehre von den Sinneswahrnehmungen wird, daß diese das unentbehrliche Hilfsmittel für die Erkenntnis der Naturerscheinungen sind, so wenig die Kunstwissenschaft deshalb in eine Theorie der menschlichen Willenshandlungen hineingehört, weil

ohne solche Tätigkeiten keine Kunst existierte, so wenig kann die Erkenntnistheorie eine Psychologie des Erkennens und Wissens bloß darum werden, weil die Kategorien und Axiome nur durch einen Verstand, der weiß und erkennt, eine Bewußtseinsexistenz haben. Denn im Bewußtsein ist die Erkenntnis nicht nur an individuelle Bedingungen gebunden, nicht bloß Ergebnis des Seelenlebens, sondern ihr Inhalt ist wesentlich bedingt durch die jeweiligen Objekte und Sachverhalte, die erkannt werden sollen. Während die Psychologie das Denken und Erkennen nach seiner Zugehörigkeit zu den Subjekten betrachtet, beachtet die Erkenntnistheorie die Denkinhalte, sofern sie ihren Gegenständen entsprechen sollen. Und so ist denn auch die Methode, die dazu dient, die Geltung eines Grundbegriffs bzw. Grundsatzes zu ermitteln, von der in der Psychologie geübten, d. h. von der Sammlung und Sichtung der Beobachtungen an Bewußtseinserscheinungen, wesentlich verschieden. Kant hat sie als die transzendente Methode bezeichnet. Sie besteht in einer systematischen Untersuchung der in logischer Hinsicht und insofern *a priori* geltenden inhaltlichen Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis. Man kann daher auch sagen: die Kategorien und Axiome der Wissenschaft gelten nur, soweit sie bestimmten Aufgaben und Zwecken der Begründung, den Anforderungen eines logischen Zusammenhanges dienen und nachkommen. Diese ihre Funktion kann aber durch eine bloße Analyse dessen, was wir zufällig im Bewußtsein haben, wenn wir Ausdrücke wie Raum und Zeit, Subjekt und Objekt, Substanz und Kausalität gebrauchen, nicht zureichend bestimmt werden. Die Leistung eines Begriffs im Rahmen der Wissenschaft, die ihn verwendet, und die Beschaffenheit desselben in einem ihn enthaltenden Denkakt sind nicht identisch. Jene festzustellen ist Aufgabe der Erkenntnistheorie in ihrer transzendentalen Bedeutung.

9. Als eine erste Aufgabe der Erkenntnistheorie in diesem Sinne können wir die Bestimmung des Begriffs eines Wissensinhalts überhaupt bezeichnen oder die Frage nach der Möglichkeit des Wissens. Die Beantwortung dieser Frage führt zur Analyse der für das Wissen bestehenden in-

haltlichen Voraussetzungen, wie sie für alle Gegenstände überhaupt gelten, und zu einer Festsetzung der Grenzen zwischen Glauben und Wissen, zwischen Wahrscheinlichkeit und Gewißheit. Damit gelangt man zugleich zur Unterscheidung des Transzendenten und des Immanenten, dessen, was jenseits aller Erfahrung liegt, und des in ihr Enthaltene, ebenso zu der Gegenüberstellung der im Bewußtsein gegebenen Wirklichkeit (sofern sie eben lediglich als Bewußtseinsinhalt gefaßt wird) und der auf Grund derselben von den Erfahrungswissenschaften erforschten, vom Bewußtsein unabhängigen Realität¹⁾, ferner zu dem Problem des sachlichen (nicht psychologischen) Ursprungs der Erkenntnis, d. h. des Grundes ihrer Geltung und damit zu dem Gegensatz des *a priori* und des *a posteriori*, dessen, was in unserer Erkenntnis unabhängig, und dessen, was in ihr abhängig von der Erfahrung erscheint. Überhaupt hat die Erkenntnistheorie alle Grundbegriffe und Grundsätze der Einzelwissenschaften zu erörtern, deren Geltung über das Gebiet bestimmter Wissenschaften hinausreicht, und die darum innerhalb einer solchen ihre erschöpfende Behandlung nicht finden werden und nicht finden können. Solche Begriffe sind z. B. Wesen, Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit. Neben diesen inhaltlichen Voraussetzungen aller Einzelwissenschaften kommen in der Erkenntnistheorie noch gewisse besondere Begriffe und Urteile zur Behandlung, die nur bestimmten Gruppen von Einzelwissenschaften gemeinsam sind. Dazu gehören die Begriffe der Materie, der Energie, des Lebens, der Seele, des Wertes, das *principium individuationis*, nach dem ein Erfahrungsinhalt nur durch die Angabe seiner

¹⁾ So ist z. B. der vor mir stehende Schreibtisch »Bewußtseinswirklichkeit«, soweit er gerade eben mein Bewußtseinsinhalt ist, d. h. soviel ich gerade von ihm sehe, taste und weiß (was jeden Augenblick wechseln kann). Sofern ich ihn aber als ein Möbel mit ganz bestimmten Beschaffenheiten in seinem Gesamtbestand denke, als ein Etwas, das auch da ist, wenn ich ihn nicht sehe oder von ihm weiß, denke ich ihn als »Realität«. Im gewöhnlichen Leben sind wir durchweg auf die Dinge als auf Realitäten innerlich gerichtet (gleichsam »geistig eingestellt«). Was davon jeweils unsere »Bewußtseinswirklichkeit« ist, darauf müssen wir uns erst besonders besinnen.

Stellung im Raume und in der Zeit individuell bestimmt werden kann, das Axiom des psychophysischen Parallelismus (vgl. § 8, 5) u. dgl. m. In der Regel jedoch werden derartige besondere Aufgaben in speziellen philosophischen Disziplinen, wie in der Naturphilosophie oder der Psychologie, zur Sprache gebracht. Endlich sind auch noch allgemeine Methoden der wissenschaftlichen Forschung zur Erkenntnistheorie zu rechnen.

10. Eine solche Bestimmung der Erkenntnistheorie, die sie mit der älteren Ontologie (vgl. § 4, 1) und mit der modernen Gegenstandstheorie (vgl. § 6, 9) in nahe Beziehung bringt, sichert die Bedeutung einer philosophischen Grundwissenschaft. Natürlich sind die materialen Voraussetzungen der Erkenntnis erst aufzufinden, bevor sie eine systematische Behandlung erfahren können. Dazu bedarf es einer gründlichen Einsicht in den Betrieb der einzelnen Wissenschaften. Man muß über die bloße Redeweise hinwegzusehen, die Grundbegriffe und Axiome auch da zu entdecken verstehen, wo sie nicht besonders ausgedrückt werden oder die Darstellungsform ihre Anwendung verhüllt. Wenn z. B. in der modernen Naturwissenschaft sich die Neigung geltend macht, das Kausalitätsprinzip auszuschalten, so läßt sich zeigen, daß damit nur der Name oder ein unhaltbarer Begriff dieses Namens ausgeschieden wird. Auf die Gedankeninhalte, nicht auf die Worte kommt es an. Die Erkenntnistheorie artet zu einer unfruchtbaren Dialektik aus, wenn ihre Bemühungen nicht von einem zureichenden Studium des Inhalts der Einzelwissenschaften getragen sind. Da sich die Voraussetzungen zu ihren Anwendungen wie das Allgemeine zum Besonderen verhalten, so ist es jedoch nicht notwendig alle Anwendungen zu kennen. Wäre das letztere erforderlich, so würde dem Erkenntnistheoretiker Unmögliches zugemutet werden. Dieser hat schließlich auch den Beruf des Kritikers gegenüber den Einzelwissenschaften und vermag bestimmenden Einfluß auf deren grundlegende Teile zu gewinnen.

11. Unabhängigkeit von der Metaphysik, wie wir sie definiert haben, müssen wir endlich der Erkenntnistheorie zusprechen. Die Voraussetzungen des Wissens dürfen

durch dessen vermuteten Abschluß keine Veränderung oder Umbildung erleiden. Dagegen ist die Metaphysik umgekehrt von der Erkenntnistheorie in nicht unbeträchtlichem Maße abhängig. Denn jede Erweiterung unserer Erkenntnis hat sich unweigerlich nach den Voraussetzungen aller Erkenntnisse zu richten. Die Wahrscheinlichkeit einer angenommenen Ergänzung des Wissens wird mit in erster Linie nach dem Verhältnis zu beurteilen sein, in dem sie zu den bewährten Grundbegriffen und Grundsätzen steht. Wer z. B. eine »höhere« Wirklichkeit behauptet, für die das oberste Denkgesetz der Identität (A ist A und nicht Non-A) nicht gelte, in der etwa das Ganze mit dem Teil identisch sei (wie dies K. Heim »Glaubensgewißheit«, 1916, tut), mutet uns Denkmögliches zu. Auch erscheint eine Freiheit im Sinne einer Ursachlosigkeit des Willens von vornherein wenig wahrscheinlich. Eine wissenschaftliche Metaphysik ist nur in genauer Übereinstimmung mit der Erkenntnistheorie denkbar. Doch hat sich diese ihrerseits dem Fortschritt der Wissenschaft anzupassen, wenn anders sie ihrer Aufgabe gerecht werden soll. Eine Nachprüfung der Grundbegriffe und Grundsätze wird zum Bedürfnis, sobald neue Erkenntnisse sich den bisher angenommenen wissenschaftlichen Voraussetzungen nicht unterordnen lassen.

12. Zu einem wichtigen Teil der Erkenntnistheorie hat sich in letzter Zeit die Phänomenologie im Sinne Husserls entwickelt. Ursprünglich als eine Analyse der an einzelnen Zeichen (wie »Ganzes«, »Teil«, »Allgemeines«, »Bewußtsein«) haftenden Bedeutungen gefaßt und geübt, hat sie jetzt den Charakter einer »Wesensschauung« überhaupt angenommen, indem sie alles Gegebene, alle Gegenstände unmittelbarer Erfahrung auf ihr Wesen untersucht. So wird z. B. der Wahrnehmungsvorgang auf Grund dieser »phänomenologischen Einstellung« beschrieben und zergliedert, damit eine völlige Klärung der Bedeutung des Wortes Wahrnehmung erreicht wird. Der sog. »Wesensschauung« ist alles zugänglich, was ins Bewußtsein fällt und sofern es in diesem nicht als bloßes Zeichen für Nichtgegebenes, sondern nach seiner vollen, selbständigen Gegebenheit gegenwärtig ist.

Restlose Einsicht, strenge wissenschaftliche Erkenntnis ist von allen solchen Tatsachen prinzipiell möglich, indem alle Begriffe, die sie ausdrücken, sich an ihnen prüfen lassen. — Diese Phänomenologie, diese Lehre von den uns gegebenen Erscheinungen (»Phänomenen«) soll keine »empirische« Wissenschaft vom Daseienden sein und kann schon darum nicht mit der Psychologie zusammenfallen (wie manche anfänglich gemeint haben). Sie ist vielmehr eine »reine« (vom Dasein der erforschten Tatsachen absehende) Wissenschaft vom »Wesen« alles dessen, was uns als Tatsache gegeben sein kann und bildet insofern eine Voraussetzung aller Tatsachwissenschaften also auch der Psychologie, ähnlich wie die Mathematik eine Voraussetzung der Physik bildet. Immerhin stützt sie sich doch insofern auf Erfahrung, ist mithin »empirisch«, als die Tatsachen, deren Wesen sie untersucht, doch irgendwie gegeben sein müssen. Z. B. erkennen wir auf Grund der gegebenen Bäume, Häuser, Staaten, Wissenschaften usw. das »Wesen« dieser Gegenstände.

13. Bei der schwankenden Bedeutung des Namens Logik (vgl. § 5, 1) finden sich die erkenntnistheoretischen Anschauungen vielfach in Werken dieses Namens niedergelegt, die zugleich der eigentümlichen Aufgabe einer Logik im engeren Sinne gerecht werden wollen. Daher seien hier bloß die Forscher der Gegenwart erwähnt, die in ihren Darstellungen der Logik auch der Erkenntnistheorie eine Stelle eingeräumt haben, während wir diese Werke selbst erst im nächsten Paragraphen mitteilen wollen: Schuppe, Lotze, Wundt, Cohen, Driesch, v. Kries, Rehmke. Hauptsächlich oder ganz erkenntnistheoretisch sind folgende Schriften:

- E. v. Aster: Prinzipien der Erkenntnislehre. Versuch zu einer Neubegründung des Nominalismus, 1913.
R. Avenarius: Kritik der reinen Erfahrung, 2 Bde. 1888—1890; 2. Aufl. 1907—1908.
Fred Bon: Dogmen der Erkenntnistheorie*, 1902 (in Dialogform gehaltene anregende Erörterung gewisser Grundprobleme der Erkenntnistheorie).
J. Cohn: Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, 1908 (scheidet nicht Erkenntnistheorie und Logik voneinander).

11. Kapitel. Die philosophischen Disziplinen.

- F. Dreyer: Studien zur Methodenlehre und Erkenntniskritik, 2 Bde. 1895—1903.
- E. Dürr: Erkenntnistheorie, 1910 (handelt von der Psychologie des Erkennens, der Wahrheit und den Gegenständen der Erkenntnis).
- J. Geysler: Neue und alte Wege der Philosophie, 1916 (eine kritische Auseinandersetzung mit Husserl vom Standpunkt der katholischen Philosophie). — Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie, 1919.
- E. v. Hartmann: Kategorienlehre, 1896 (behandelt die allgemeinsten und wichtigsten Beziehungsformen der Sinnlichkeit und des Denkens). — Grundriß der Erkenntnislehre, 1907.
- R. Herbart: Prolegomena zu einer realistischen Logik 1916 (sieht in der Logik eine »Wissenschaft vom Wirklichen«, sofern sie Wissenschaft von Gegenständen, Sachverhalten und Beziehungen zwischen Sachverhalten sei, denn alle diese seien »wirklich«).
- G. Heymans: Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*, 2 Bde. 3. Aufl. 1915 (darin auch ein kurzer Abriß der Logik). — Einführung in die Metaphysik, 2. Aufl. 1911.
- L. T. Hobhouse: *The Theory of Knowledge*, 1896 (gilt als die erste reine Darstellung der Erkenntnistheorie [*Epistemology*] in englischer Sprache).
- R. Hönlswald: Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre, 1906.
- E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, I. 1913 (auch gesondert erschienen).
- G. T. Ladd: *Philosophy of Knowledge. An Inquiry into the Nature, Limits, and Validity of Human Cognitive Faculty*, 1897.
- P. Linke: Das Recht der Phänomenologie. Kant-Studien Bd. 21 (1917), S. 163—221.
- G. F. Lipps: Mythenbildung und Erkenntnis, 1907 (entwickelt die Grundlagen der Mathematik, Naturwissenschaft und Psychologie).
- E. Mach: Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zu einer Psychologie der Forschung, 2. Aufl. 1906.
- A. Messer: Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1909, 2. Aufl. 1921.
- L. Nelson: Über das sogenannte Erkenntnisproblem, 1908 (sucht die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie als einer Wissenschaft von der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis zu zeigen).
- R. B. Perry: *Present Philosophical Tendencies. A critical survey of Naturalism, Idealism, Pragmatism and Realism*, 1912.
- A. Riehl: Der philosophische Kritizismus, 2 Bde. 3 Teile, 1876—1887; 2. Aufl. I. 1908 (enthält im ersten Bande eine mit Locke beginnende und mit Kant schließende historische Darstellung).
- J. Volkelt: Erfahrung und Denken*, 1886. Gewißheit und Wahrheit. 1918.
- M. Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, 1918.

Th. Ziehen: Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage, 1913 (Erkenntnis wird hier als Entwicklung widerspruchsfreier Vorstellungen aus dem Gegebenen gefaßt).

Für das erste Studium dürfte sich das Buch von Messer am meisten empfehlen.

Die Geschichte der Erkenntnistheorie behandeln:

E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 2 Bde. 1906—1907, 2. Aufl. 1911.

R. Herberz: Studien zum Methodenproblem, 1910.

R. Reininger: Philosophie des Erkennens. Ein Beitrag zur Geschichte und Fortbildung des Erkenntnisproblems, 1911.

§ 6. DIE LOGIK.

1. Die Logik ist im Sinne einer Wissenschaft von den formalen Prinzipien der Erkenntnis durch Aristoteles begründet worden. Zwar gibt es Beiträge und Ansätze dazu schon aus früherer Zeit, insbesondere hat Platon Erörterungen über die Begriffsbildung, über die Einteilung, über das deduktive Verfahren in verschiedenen seiner Dialoge gebracht. Aber erst durch Aristoteles ist die Logik zu einer selbständigen Disziplin ausgearbeitet worden und hat sie eine systematische Gliederung nach gewissen Teilen erfahren. Analytik (*τὰ ἀναλυτικά*) nennt er die Lehre vom Schluß und Beweis, und zwar handeln *τ. ἀ. πρότερα* (*priora*) vom Schluß' *τ. ἀ. ὕστερα* (*posteriora*) vom Beweis, von den Definitionen, von den Einteilungen und von den durch induktives Verfahren zu erkennenden Grundsätzen. Als Topik (*τὰ τοπικά*) bezeichnet er die Lehre von den dialektischen Wahrscheinlichkeitsschlüssen, wozu sachlich auch die »sophistischen Widerlegungen« (*σοφιστικοὶ ἔλεγχοι*) gerechnet werden können. Das Buch *περὶ ἑρμηνείας* hat den Satz und das Urteil zum Gegenstand, das Buch über die Kategorien (*περὶ κατηγοριῶν*; von zweifelhafter Echtheit) behandelt die Grundbegriffe. Die Herausgeber und Erklärer der aristotelischen Schriften nannten alle diese logischen Abhandlungen in ihrer Gesamtheit *ὄργανον* (*Organon*)¹⁾ und

¹⁾ Das Wort bedeutet »Werkzeug«; die Logik behandelt das Werkzeug für die wissenschaftliche Arbeit.

die hier dargestellte Wissenschaft Logik, während Aristoteles selbst sie als Analytik bezeichnet hatte. Die Stoiker, unter denen besonders Zenon († 264 v. Chr.) und Chrysippos († c. 207 v. Chr.) zu erwähnen sind, ergänzten die aristotelische Logik teils durch erkenntnistheoretische Erörterungen, teils durch Weiterbildung der Lehre von den Schlüssen. Einiges aus dem Organon, zunächst nicht gerade das Wichtigste, ging unter dem Namen Dialektik in den mittelalterlich-christlichen Schulunterricht über. Seit dem 12. Jahrhundert wurde die Kenntnis der logischen Schriften des Aristoteles eine vollständigere. Die Scholastik hat namentlich die Syllogistik, die Schlußlehre bis ins Einzelste ausgestaltet. Es wurden alle irgendwie denkbaren Formen des Schließens ausfindig gemacht und auf ihre Zulässigkeit geprüft. Daneben spielte der Streit zwischen dem Nominalismus und dem Realismus (mit welchen Namen nur die hauptsächlichsten Gegensätze in der Auffassung der Allgemeinbegriffe bezeichnet sind) eine größere Rolle. Jener behauptet, daß die allgemeinen Begriffe, wie z. B. Mensch, Liebe, nur Namen seien (*universalia sunt nomina*), dieser dagegen hält sie für reale Bestimmungen oder für das eigentliche Wesen der durch sie gedachten Gegenstände (*universalia sunt realia*).

2. In der Neuzeit erhält sich zunächst das Studium der aristotelischen Logik und ihrer späteren Bearbeiter. Auch in den protestantischen Schulen wird es gepflegt, wobei man besonders Lehrbücher Melanchthons benutzte, die dieser im Anschluß an Aristoteles abgefaßt hatte. Aber der allgemeine, die Anfänge der neueren Philosophie überhaupt charakterisierende Kampf gegen Aristoteles und die Scholastik macht sich daneben in verschiedenen Formen mehr oder weniger heftig und radikal auch in der Logik geltend. Petrus Ramus († 1572) zwar weicht tatsächlich viel weniger von der aristotelischen Lehre ab, als er selbst in seiner eifrigen Polemik gegen sie behauptet. Sein Verdienst besteht in einer Gliederung der Logik, die sich im wesentlichen bis auf unsere Tage erhalten hat. Er unterscheidet nämlich vier Teile: die Lehre vom Begriff, vom Urteil, vom Schluß

und von der Methode. Bacon geht bereits energischer vor, indem er das logische Schließen und das deduktive Verfahren überhaupt, weil es die Erkenntnis nicht fördere, keinen Fortschritt in der Wissenschaft anbahne, verwirft und ihnen gegenüber die Induktion (das Ausgehen von der Erfahrung) als den eigentlichen und normalen Weg der wissenschaftlichen Erkenntnis preist. Schon in dem Titel seines hierher gehörigen Werkes *Novum Organon* (1620) deutet er seinen Gegensatz zu Aristoteles an. So wenig das Verfahren, das Bacon als das induktive beschreibt, nach unserer heutigen Kenntnis der Dinge als die in der Naturwissenschaft geübte Forschungsmethode gelten darf, so ist doch die Anregung, die er der Logik dadurch gab, daß er sie auf die von der empirischen Wissenschaft erfolgreich angewandten Methoden als eigentlichen Gegenstand der Untersuchung hinwies, als eine sehr bedeutende anzuerkennen. Dem gleichen Gesichtspunkt entspringen die logischen Vorschriften des Descartes. Er hat als Kennzeichen (Kriterium) der Wahrheit den Satz aufgestellt, daß nur dasjenige als wahr betrachtet werden darf, was »klar und deutlich« erkannt wird. Im übrigen hat er sich damit begnügt, eine Zerlegung der Schwierigkeiten, eine Ordnung der Gedanken und vollständige Übersichten oder Aufzählungen zu fordern. Aus seiner Schule ist eine der einflußreichsten Darstellungen der Logik, die sogenannte Logik von Port-Royal: *la logique ou l'art de penser* (1662) hervorgegangen, worin, wenn auch in kritischer Auswahl, die aristotelische Logik wieder Aufnahme fand. Ebenso verfuhr Hobbes, der das Organon als ein herrliches Muster der wahren Logik rühmt. In seiner, sowie in der Erörterung seiner Nachfolger in England spielt namentlich das Verhältnis von Denken und Sprechen, die Theorie der Worte als der Zeichen (*terms*) für das Vorgestellte und Gedachte eine bedeutende Rolle. Zugleich erscheint hier, wie bei den festländischen Philosophen, die Mathematik, besonders die Geometrie, als das Ideal einer logisch aufgebauten Wissenschaft. Darum wird auch in der Philosophie die »geometrische Methode« möglichst bevorzugt.

3. Nach Chr. Wolff ist die Logik die propädeutische Wissen-

schaft für alle Philosophie (vgl. § 3, 4). Er teilt entsprechend seiner sonstigen Gewohnheit auch die Logik in eine theoretische und eine praktische Disziplin. Während jene die Lehre vom Begriff, Urteil und Schluß in aristotelischer Auffassung behandelt, gibt diese methodisch-technische Vorschriften für die Erkenntnis, das Lesen und Schreiben von Büchern, das Disputieren, das Lehren u. dgl.¹⁾. Kant erklärt von der Logik, daß sie, seit Aristoteles sie begründet, keinen Schritt rückwärts habe tun dürfen und keinen Schritt vorwärts habe tun können und somit geschlossen und vollendet zu sein scheine. Die Einmischung psychologischer und metaphysischer Betrachtungen sei nicht eine Verbesserung, sondern eine Verunstaltung der Logik; Ursprung und Gegenstand des Denkens kämen für sie nicht in Betracht. Er definiert sie als eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauchs nach Grundsätzen *a priori*, die bestimmen, wie man denken soll. Er stellt sie also einerseits als normative oder technische Disziplin dar und schreibt ihr andererseits einen lediglich formalen Betrieb zu. Seine Einteilung der Logik läßt sich in folgender Tabelle übersehen:

Logik			
allgemeine		besondere	
reine	angewandte		
Elementar-	Methodenlehre		

Hiervon hat sich namentlich die Unterscheidung der Elementar- und der Methodenlehre, wobei jene von dem Begriff, dem Urteil und dem Schluß zu handeln hat, bis in die Gegenwart erhalten. Daneben hat Kant den Namen »transzendente Logik« für denjenigen Teil seiner Erkenntnistheorie in der Kritik der reinen Vernunft gebraucht, der eine Unter-

¹⁾ Die Idee einer solchen praktischen Logik scheint jetzt wieder aufzuleben. So hat W. Pollack in seinem beachtenswerten Buche: Perspektive und Symbol in Philosophie und Rechtswissenschaft (1912) die Bedeutung der Gesichtspunkte und der anschaulichen Darstellung für den Fortschritt der Wissenschaft einer genaueren, »methodenpolitischen« Untersuchung unterzogen.

suchung der Kategorien, Grundsätze und Vernunftideen enthält (vgl. § 5, 4). (Die Lehre von den Anschauungsformen Raum und Zeit bezeichnet er als »transzendente Ästhetik«.)

Nach Kant ist Herbart gleichfalls für eine rein formale, von allen Gegenständen und damit allem Erkenntnisinhalt absehbende Behandlung der Logik eingetreten, und diesem Programm entsprechend hat der Herbartianer Drobisch eine »Neue Darstellung der Logik« (5. Aufl., 1887) gearbeitet. Dagegen wurde Hegel der Vertreter einer metaphysischen Logik, weil er Denken und Sein unter einheitliche Gesichtspunkte stellte und demgemäß in der dialektischen Selbstbewegung der Begriffe das Gegenbild des realen Prozesses des Geschehens erblickte (vgl. § 3, 6). Besonders wirksam wurde diese metaphysische Logik durch die »Logischen Untersuchungen« von Trendelenburg (1840, 3. Aufl. 1870) bekämpft, worin eine vermittelnde Stellung zwischen jener und der formalen Auffassung eingenommen ist.

4. Einen epochemachenden Anstoß zur Neugestaltung der Logik hat das »System der deduktiven und induktiven Logik« von John Stuart Mill († 1872) gegeben, das zuerst 1843 erschien¹⁾. Nicht sowohl dadurch, daß es in Anknüpfung an die englische Überlieferung eine psychologische Grundlegung der Logik anstrebt (vgl. § 5, 3), als vielmehr durch die Betonung und die mit hervorragender Sachkenntnis vollzogene Durchführung des methodologischen Gesichtspunktes. Mill hat die erste eingehende, auf die Bedürfnisse und Leistungen der verschiedenen Einzelwissenschaften Rücksicht nehmende Methodenlehre ausgebaut. Damit ist ein Fortschritt über die aristotelische Logik hinaus nicht bloß gefordert, wie bei Bacon und Descartes, sondern auch verwirklicht. Von geringerer prinzipieller Bedeutung sind die durch W. Hamilton († 1856) eingeleiteten Versuche, die formale Logik dadurch zu reformieren, daß im Urteil nicht nur das Subjekt, sondern auch das Prädikat quantitativ bestimmt gedacht wird (»Quantifikation des Prädikats«). Damit erscheint das Urteil als eine Gleichung zwi-

¹⁾ *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 8. ed. 1872, deutsch von Gomperz, 2. Aufl. 1884.

schen Subjekt und Prädikat. Diese Auffassung führte zu einer wesentlichen Vereinfachung in der Urteils- und Schlußlehre und ließ eine mathematische Logik entstehen. Eine andere Reform der Logik ist von F. Brentano (vgl. § 8, 7) ausgegangen, der in dem Urteil einen eigenartigen seelischen Vorgang, das Anerkennen oder Verwerfen eines Vorstellungsinhalts, erblickt, demnach alle Urteile in bejahende und verneinende einteilt und in den Existenzialsätzen (z. B. es gibt einen Gott) den ursprünglichen Sinn der bejahenden Urteile findet. In den Mittelpunkt der Elementarlehre der Logik wird gegenwärtig das Urteil gestellt, indem man als das Ziel aller Wissenschaft ein System gültiger Urteile betrachtet und die Angabe der formalen Bedingungen, unter denen ein solches System möglich ist, als die Aufgabe der Logik überhaupt ansieht. Damit sind die hauptsächlichsten Änderungen bezeichnet, welche diese philosophische Disziplin in der neuesten Zeit erfahren hat.

5. Zweifellos ist die Logik eine der exaktesten und abgeschlossensten philosophischen Disziplinen. Trotzdem finden wir auch hier verschiedene Behandlungsweisen und Auffassungen wirksam. Zwar die Hegelsche metaphysische Logik gilt heute mit Recht als ein verfrühter Versuch, die ideale Übereinstimmung zwischen dem System unserer Gedanken und den gedachten Gegenständen als tatsächlich erreicht darzutun. Aber daneben haben sich eine erkenntnistheoretische, eine formale, eine psychologische und eine reine oder phänomenologische neben der schon erwähnten mathematischen Logik entwickelt. Während die erkenntnistheoretische Logik Form und Inhalt (und damit Gegenstand) der Erkenntnis nicht voneinander trennen zu können behauptet, verzichtet die formale Logik auf jegliche Berücksichtigung eines Inhalts (was sich schon darin zeigt, daß sie den Inhalt bloß durch Buchstaben andeutet; so ist z. B. S ist P eine Form des Urteils, die je nach dem Gegenstand des Denkens sehr verschiedenen Inhalt aufnehmen kann). Zu einem Teil der Psychologie dagegen wird die Logik in der psychologischen Auffassung, indem das Denken und insbesondere auch das richtige Denken als ein seelischer

Vorgang charakterisiert wird. Die durch Bolzano (Wissenschaftslehre, 4 Bde. 1837)¹⁾ angebahnte, von Husserl (Logische Untersuchungen, 2 Bde. 1900—01, 2. Aufl. I und II 1, 1913) ausgebildete phänomenologische Methode beruht auf einer Analyse der Bedeutungen, d. h. dessen was mit einem Begriff oder Urteil gemeint ist. (Die mathematische Logik wird § 6, 8 noch näher besprochen werden.) Auch insofern besteht noch ein Gegensatz zwischen den logischen Darstellungen, als man auf der einen Seite die normative Beschaffenheit, die Aufstellung von Regeln und Vorschriften für die Denktätigkeit betont, während auf der anderen Seite nur der Tatbestand des wissenschaftlichen Denkens selbst als Gegenstand einer beschreibenden oder erklärenden Untersuchung anerkannt wird. Bei diesem Widerstreit der Richtungen kann es nicht unsere Aufgabe sein, uns eingehend mit ihnen auseinanderzusetzen. Vielmehr begnügen wir uns, darauf hinzuweisen, daß jede von ihnen, sofern sie nicht allein zu gelten beansprucht, eine gewisse Berechtigung hat und die anderen ergänzen kann, was sich namentlich für die psychologische und mathematische Logik wird zeigen lassen. Zunächst aber wollen wir eine einheitliche, und wie wir glauben, die vorherrschende Ansicht von der Aufgabe der Logik entwickeln.

6. Schon früher (§ 5, 1) haben wir die Logik als eine Wissenschaft von den formalen Prinzipien der Erkenntnis definiert. Unter solchen Prinzipien verstehen wir nicht die Worte und Sätze, deren wir uns zu bedienen pflegen, um eine Erkenntnis darzustellen oder mitzuteilen. Mit ihnen beschäftigt sich vielmehr die Sprachwissenschaft und eine Zeichenlehre oder Semasiologie. Ebensowenig verstehen wir darunter den bestimmten Sinn, den die einzelnen Wörter und Sätze haben, und die Gegenstände, auf die sie sich beziehen. Als logische Voraussetzungen bezeichnen wir alle diejenigen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, wenn eine (in Worte formulierte) Erkenntnis, welcher Art auch ihr Inhalt sein möge, als eine gültige, begründete, nicht als ein bloßer Ein-

¹⁾ Neue Ausg. von A. Höfler in: Hauptwerke der Philosophie in originalgetreuen Neudrucken. 1914 f.

fall oder eine grundlose Annahme soll angesehen werden dürfen. Zu diesen Bedingungen gehören einfachere und kompliziertere. Als eine einfachere ist z. B. die Eindeutigkeit der gebrauchten Ausdrücke oder die Bestimmtheit der Begriffe, ferner die Formulierung sinngemäßer Aussagen und die Begründung einer Behauptung durch andere oder ihre Ableitung auf dem Wege des Schlusses zu betrachten. Verwickelter sind die Methoden, welche die Wissenschaften anwenden, um ihre Erkenntnisse darzustellen, zu ordnen und in einen Gedankenzusammenhang zu bringen, Induktion und Deduktion, Klassifikation und Beweis. Da nun die einfacheren Bedingungen als die Elemente der zusammengesetzten aufzufassen sind, so kann man die Logik in eine Elementarlehre und eine Methodenlehre sondern. Faßt man die Operationen, die eine gültige Erkenntnis darstellen, unter dem Namen des Denkens zusammen, so kann man die Logik auch als eine Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens definieren. Hebt man den Gesichtspunkt des Zweckes, dem sie dient, besonders hervor, so erscheint sie als ein System der Mittel, die gebraucht werden müssen, um diesen Zweck, nämlich gültige Urteile, zu erreichen, und ihre Regeln oder Lehren werden zu Vorschriften oder Normen, nach denen man zu verfahren hat, wenn anders man zweckmäßig, d. h. wahr und richtig denken will. In diesem Sinne ist die Logik eine technische oder normative Disziplin, eine Kunstlehre des Denkens. Aus dieser Bestimmung erwächst ihr auch gegenüber dem tatsächlich geübten Denken eine kritische Aufgabe, der sie nachkommt, indem sie es auf seine Übereinstimmung mit den Normen prüft, deren Befolgung die Wahrheit und Gültigkeit der Erkenntnis gewährleistet.

7. Einige kritische Bemerkungen gegenüber der psychologischen und der mathematischen Behandlung der Logik mögen dazu dienen, unsere Ansicht von ihrem Wesen zu erläutern und zu rechtfertigen. Der Nachweis, daß die Logik kein Teil und keine Anwendung der Psychologie ist, kann unter der Voraussetzung der Definitionen beider Wissenschaften ähnlich wie bei Gelegenheit der Besprechung

eines gleichen Standpunktes gegenüber der Erkenntnistheorie (vgl. § 5, 6 ff.) geführt werden. Freilich ist das Denken, von dem die Logik handelt, nicht ohne denkende, erkennende Subjekte vorhanden, aber auch hier spielt das Subjekt nur die Rolle eines für die entwickelten Bedingungen gültiger Urteile gleichgültigen Ortes, an dem sie aufgesucht werden müssen, wenn sie als im Bewußtsein gegeben gesetzt werden. Nur um die objektiven Beziehungen zwischen der Wissenschaft und deren formalen Voraussetzungen, nicht um die besonderen Fähigkeiten und Tätigkeiten des Denkenden, die bei ihrem Gebrauch ins Spiel treten und sie verwirklichen, handelt es sich in der Logik. Ferner entnimmt sie die Tatsachen, die sie zu erklären, die Regeln, die sie zu begründen versucht, nicht der Selbstbeobachtung oder der Feststellung fremden Seelenlebens, den Hauptquellen aller psychologischen Forschung, sondern den Leistungen der Wissenschaft. Endlich ist es für sie ganz gleichgültig, ob die Bedingungen, die sie ermittelt, als Erfahrungstatsachen in denkenden Individuen vorkommen und wie sie, wenn sie als solche gegeben sind, innerhalb des Zusammenhanges von Vorstellungen, Gefühlen und Willensakten bestehen. Die Logik ist so wenig wie die Mathematik eine Erfahrungswissenschaft. Die logische und die psychologische Behandlung eines Gedankenverlaufes sind daher auch zwei ganz verschiedene Dinge. Der letzteren ist es darum zu tun, ihn so, wie er sich tatsächlich, mit allen Lücken und Sprüngen, anschaulichen und unanschaulichen Bewußtseinsinhalten, mit innerem Sprechen, mit begleitenden Vorstellungen und assoziativen Verknüpfungen ereignet hat, zu schildern und aus individuellen Ursachen zu erklären. Die logische Betrachtung dagegen konstruiert die inneren, objektiven Beziehungen der Begriffe und Urteile zueinander und abstrahiert von ihrer oft unzulänglichen Darstellung im Bewußtsein ebensowohl wie von allen Zufälligkeiten ihrer subjektiven Entstehung. Da sonach Gegenstand und Aufgabe, Quelle und Methode bei der Psychologie und der Logik voneinander abweichen, so bleiben wir dabei, die Logik als allgemeine philosophische Disziplin, als Teil der Wissenschaftslehre, als

die Theorie der formalen Voraussetzungen aller Erkenntnis, also auch der psychologischen, aufzufassen.

8. Die neuerdings aufgekommene mathematische Logik will durch passend gewählte Zeichen die Aussagen und ihre Beziehungen zueinander analytisch darstellen und durch Umwandlungen rechnerischer Art aus diesen Voraussetzungen Folgerungen oder Erweiterungen ableiten¹⁾. Der Begründer eines solchen logischen »Algorithmus« (Rechnungsverfahren in strengerer Form) ist Boole (*An investigation of the laws of thought*, 1854). Nächst ihm haben sich Jevons, Venn, Pierce, E. Schroeder (»Vorlesungen über die Algebra der Logik«, 1890 ff.) und Peano um die Ausbildung dieser Disziplin besonders verdient gemacht. Eine kurze, klare und besonnene Darstellung haben Jos. Hontheim: *Der logische Algorithmus* (1895) und E. Müller: *Abriß der Algebra der Logik* (I 1909, II 1910) gegeben²⁾. Ein einfaches Beispiel mag das Verfahren veranschaulichen. Als Grundform aller kategorischen Urteile wird die Beziehung aufgestellt: $a \in b$, wobei das $=$ -Zeichen die Umfangsgleichheit, das \subset -Zeichen die logische Unterordnung des Begriffs a unter den Begriff b andeutet. Sei nun $a \in b$ und $b \in c$, so gilt auch $a \in c$. Wirklich ausgebildet worden ist auf diesem Wege bisher nur eine Umfangslogik, d. h. eine Logik, die lediglich der Einteilung aller Gegenstände des Denkens in Gattungen, Arten und Exemplare Ausdruck gibt und die Mannigfaltigkeit der Inhaltsbeziehungen außer Betracht läßt. Dabei werden alle Prinzipienfragen vorausgesetzt. Die mathematische Logik bringt keine Entscheidung über die Auffassung der Begriffe oder der Urteile, sondern wendet bloß Rechnungsregeln unter der Herrschaft bestimmter axiomatischer Annahmen auf

¹⁾ Ganz anders ist der Begriff der mathemat. Logik, wie ihn z. B. Russell faßt, indem er die logische Analyse und Deduktion der Arithmetik und Geometrie darunter versteht. Dafür ist auch der Name »Logistik« in Gebrauch.

²⁾ Über die Entwicklung der mathematischen Logik orientiert A. T. Shearman: *The development of Symbolic Logic*, 1906. Eine Darstellung der mathematischen Logik findet sich auch in dem ausgezeichneten Werke von A. N. Whitehead and B. Russell: *Principia mathematica*. J. 1910. Die Zeichensprache ist hier derjenigen Peano's gefolgt.

einzelne Probleme an. Sie ist somit keine Theorie der logischen Grundbestimmungen, sondern nur eine Technik logischer Ableitungen und muß darum durch eine allgemeine oder philosophische Logik ergänzt werden. An Schärfe und Strenge endlich gewinnt die Logik durch die mathematische Darlegung natürlich nicht, denn gerade der logische Zusammenhang ist es ja, was der Mathematik ihre Strenge verleiht. Indem diese vermöge der eindeutigen Bestimmtheit ihrer Symbole und der einfachen Gesetzmäßigkeit ihrer Operationen Mißverständnissen und Ablenkungen des Gedankenverlaufs am wenigsten ausgesetzt ist, gewährt sie uns am unmittelbarsten und ungetrübtesten den Eindruck logischer Genauigkeit und Notwendigkeit¹⁾.

9. In neuester Zeit ist die Logik noch durch folgende Überlegungen erweitert worden, die wir am einfachsten an einem Beispiel erläutern können. Sage ich: Kant ist der Begründer des Kritizismus, so bezieht sich dies Urteil unmittelbar auf den Philosophen selbst, nicht auf den Begriff von ihm. Anders verhält es sich mit dem Satz: Die Begriffe Pflanze und Tier sind schwer gegeneinander abzugrenzen, wo eine Behauptung unmittelbar über die Begriffe, nicht über die ihnen entsprechenden Objekte vorliegt. Wenn ich endlich erkläre: Mensch ist ein Substantivum, so habe ich weder über ein mit dem Ausdruck Mensch zu bezeichnendes Objekt noch über den damit verbundenen Begriff, sondern über den Ausdruck selbst, das Wort, ein Urteil ausgesprochen. Mit Rücksicht darauf kann man die Gegenstände des Denkens (d. h. alles, worauf immer wir unsere Gedanken richten können) in Zeichen²⁾, Begriffe und Objekte einteilen, wie schon Wilhelm von Occam († 1349) und Hobbes wußten.

Die letzteren zerfallen in »wirkliche«, in »ideale« und in »reale« Objekte. Es ergibt sich somit folgende Einteilung:

¹⁾ Von der Bedeutung der »Logistik« für die Mathematik können wir hier absehen.

²⁾ Eine besonders wichtige Art von Zeichen sind die Worte.

Gegenstände			
Zeichen	Begriffe		Objekte
	wirkliche	ideale	reale
	(phänomenale) (bloß gedachte)		

Die erste Klasse der Objekte enthält die Bewußtseinstatsachen, deren Daseinsart das unmittelbare und zweifelsfreie Gegebensein ist. Die zweite Klasse umfaßt die durch Abstraktion, Kombination oder Modifikation entstandenen und der Erfahrung gegenüber verselbständigten, a priori gesetzten Gegenstände, deren Grundlage aber mehr oder weniger durchsichtig in den »Wirklichkeiten« des Bewußtseins zu finden ist. Ihre Daseinsart wollen wir in Ermangelung eines besonderen Namens als das ideale Dasein bezeichnen. Dahin gehören die Objekte der reinen Mathematik (Zahlen, Figuren) und die ethischen und ästhetischen Idealgebilde. Die dritte Klasse bilden die realen Objekte. Von ihnen nehmen wir an, daß sie unabhängig vom Bewußtsein existieren.

Während also der gewöhnliche Sprachgebrauch »wirkliche« und »real« meist als gleichbedeutend gebraucht, wird hier zwischen beiden Ausdrücken unterschieden. Wie aus dem S. 46 A. angeführten Beispiel zu ersehen, kann ein »wirkliches« Objekt die »Erscheinung« eines »realen«, d. h. dessen Gegebenheit in einem Bewußtsein darstellen. Freilich können wir auch in der Annahme eines realen Objekts irren, z. B. wenn wir in der Dämmerung ein dem Bewußtsein gegebenes schwarzes Etwas für einen Stein halten, während es sich dann — durch Fortfliegen — als Vogel erweist. Da die wirklichen Objekte die unmittelbar unserem Bewußtsein gegebenen Erscheinungen (Phänomene) sind, so könnte man sie auch als »phänomenale« bezeichnen. Man darf nun die Logik als eine Begriffstheorie bezeichnen und wird ihr dann eine Zeichen- und eine Objektstheorie gegenüberzustellen haben. Über ihnen aber erhebt sich noch eine allgemeine Gegenstandstheorie, die sich nach unserer Ansicht mit den kategorialen Angaben über alle Gegenstände des Denkens, wie der Gegenständlichkeit, der Gleichheit und Ungleichheit, der Zählbarkeit, der Abhängigkeit und Unab-

hängigkeit u. dgl. zu beschäftigen hat¹⁾. Die erkenntnistheoretische Logik ist von hier aus gesehen eine Vereinigung von gegenstands-, begriffs- und objektstheoretischen Betrachtungen, und das nämliche gilt von Husserls »reiner« Logik, die als eine Wissenschaft von der Möglichkeit einer Theorie überhaupt definiert wird. Dagegen ist die formale Logik eine Begriffstheorie, die nur insofern als eine Voraussetzung aller Wissenschaft zu gelten hat, als alle Wissenschaft in Begriffen denkt und darstellt. Außerdem aber hat man innerhalb des Denkens zwischen einem Erfassen bzw. Setzen und dem Erkennen bzw. Bestimmen zu unterscheiden. Jenes richtet sich auf das bloße Sein und Dasein, die Geltung und Existenz, dieses auf die Essenz, das Wesen oder Sosein der Gegenstände. Dieser Unterschied erlangt eine besondere Bedeutung bei dem Problem der Realität (vgl. § 17).

10. Aus der reichen logischen Literatur der Gegenwart heben wir folgende Werke hervor:

Für den Anfänger dürften sich am meisten empfehlen:

Thomas Fowler: *Logic deductive and inductive*, 1895.

J. Geysler: *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, 1909. 2. Aufl. 1919.

Hagemann-Dyroff: *Logik und Poetik*, 9.—10. Aufl. 1915.

W. St. Jevons: *Leitfaden der Logik*. Deutsch von H. Kleinpeter. 2. Aufl. 1913.

Von größeren und spezielleren Bearbeitungen seien genannt:

J. Baldwin: *Das Denken und die Dinge oder Genetische Logik*, übers. v. Geisse, I. 1908, II. 1910, III. 1914.

B. Bosanquet: *Logic or the Morphology of Knowledge*, 2. ed. 2 Bde. 1911.

W. R. Boyce Gibson: *The Problem of Logic*, 1908 (sucht auch dem pragmatistischen Gesichtspunkt [vgl. § 16] in der Logik Rechnung zu tragen).

F. H. Bradley: *The Principles of Logic*, 1883.

¹⁾ B. Erdmann hat in seiner ausgezeichneten Logik (1. Aufl. 1892) einen Abschnitt über die Gegenstände des Denkens der Lehre von den Urteilen vorangestellt, worin die Gegenstandstheorie in dem bezeichneten Sinne behandelt ist. Die später von Meinong und seiner Schule eingeführte »Gegenstandstheorie« geht nur auf die *a priori* erkennbaren Beschaffenheiten von Gegenständen und berührt sich nahe mit Husserls Phänomenologie (vgl. § 5, 12) und Rehmkes Grundwissenschaft.

II. Kapitel. Die philosophischen Disziplinen.

- H. Cohen: Logik der reinen Erkenntnis, 1902, 2. Aufl. 1914. Register dazu von A. Görland, 1905.
- H. Driesch: Ordnungslehre*, 1912 (eine Kategorienlehre).
- B. Erdmann: Logik*, I, 2. Aufl. 1907.
- St. Jevons: *The principles of Science*, 5. ed. 1887.
- J. v. Kries: Logik, Grundzüge einer kritischen und formalen Urteilslehre. 1916.
- H. Lotze: System der Philosophie, I. Logik, 2. Aufl. 1880. Auch in der Philosoph. Biblioth. herausgeg. von G. Misch, 1912.
- A. Meinong: Die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, 1917.
- J. Rehmke: Logik oder Philosophie als Wissenslehre*, 1918 (vgl. S. 11A.)
- W. Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik, 1878.
- Chr. Sigwart: Logik, 4. Aufl. 2 Bde. Herausg. v. H. Maier, 1911.
- W. Wundt: Logik, 3. Aufl. 3 Bde. 1906—1908. B I, 4. Aufl. 1919.
- Th. Ziehen: Lehrbuch der Logik 1920 (auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik).

Von diesen Werken kommen die von Sigwart, Lotze, Schuppe, Wundt, Bradley, Cohen, Driesch und v. Kries auch für die Erkenntnistheorie in Betracht.

Als Beiträge zur Geschichte der Logik endlich erwähnen wir:

- R. Adamson: *A short History of Logic*. Ed. by W. R. Sorley, 1911.
- W. Koppelmann: Untersuchungen zur Logik der Gegenwart. II. 1918. (Die logischen Normen sind die Formen der richtigen, klaren und einfachen Mitteilung des Gedachten.)
- L. Liard: Die neuere englische Logik. Übers. v. Imelmann, 2. Aufl. 1883.
- C. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande, 4 Bde. 1855—1870. 2. Bd. in 2. Aufl. 1885. Reicht bis zum Ausgang des Mittelalters.
- F. Überweg: System der Logik, 5. Aufl. 1882, dessen Hauptwert auf den zahlreichen geschichtlichen Rückblicken beruht.

B. DIE BESONDEREN PHILOSOPHISCHEN DISZIPLINEN.

§ 7. DIE NATURPHILOSOPHIE.

1. Der Name »Naturphilosophie«, eine Verdeutschung der *philosophia naturalis*, die schon Seneca († 65 n. Chr.) im Anschluß an die platonische Dreiteilung der Philosophie erwähnt (vgl. § 3, 1), kommt mit den gleichbedeutenden Ausdrücken Metaphysik der Natur, Philosophie der Natur, speku-

lative Physik im 18. Jahrhundert auf. Sein Begriff ist jedoch um diese Zeit ein wesentlich engerer, als der antike. Die platonische und aristotelische Physik umfaßten alles Wissen von der Natur, zu der auch unbedenklich das Seelenleben gerechnet wurde, ebenso die *Physica* oder *Philosophia naturalis* des Mittelalters. Noch am Ausgang des 16. Jahrh. wird in den Lehrbüchern dieser Disziplin von der Natur, ihren Formen und Gesetzen, von der Seele und ihren Fähigkeiten, sowie vom Geiste gehandelt. Sie begreift also nach unseren heutigen Vorstellungen Naturphilosophie, Naturwissenschaft und Psychologie in sich (vgl. § 3, 1). Im 17. Jahrhundert scheidet die Psychologie aus diesem Verbande aus, der Name *Physiologie* ist neben Naturphilosophie und Physik für den Rest im Gebrauch. Im 18. Jahrhundert wird auch die Lehre von der lebenden Natur als Physiologie abgetrennt; zugleich tritt der Unterschied einer *physica speculativa* und *empirica* auf. In jener werden nur noch die allgemeinsten Gegenstände: die Natur, ihre Formen und Ursachen rein begrifflich erörtert. Wolff bezeichnet diese beiden Teile als *cosmologia* (oder *physica*) *generalis* und als *physica experimentalis*. So hat sich allmählich der Umfang des Begriffs Naturphilosophie verengert, eine selbständige Naturwissenschaft ist aus ihr hervorgegangen, eine selbständige Philosophie hat sich neben sie gestellt. Wir verstehen jetzt unter Naturphilosophie einerseits eine Metaphysik der Natur (d. h. der Körperwelt,) also einen besonderen Teil der Metaphysik, andererseits eine Wissenschaftslehre der Naturwissenschaft, also eine angewandte Erkenntnistheorie und Logik. Für die zweite Aufgabe wird auch wohl der Name »Philosophie der Naturwissenschaft« verwandt.

2. Mit der Naturphilosophie beginnt das philosophische Denken des griechischen Altertums. Nennt man doch in der Regel die zwei Hauptrichtungen der vorsokratischen Philosophie die ältere und die jüngere Naturphilosophie, und beziehen sich doch auch alle besonderen Bestimmungen über das Wesen der Dinge in jener Zeit vorzugsweise auf die Natur, auf das äußerlich Wahrnehmbare. Dieses Objekt steht so

sehr im Vordergrund der wissenschaftlichen Erwägungen jener Zeit, daß selbst da, wo auf den Menschen und seinen Geist eingegangen wird, vor allem diejenigen Kräfte desselben gewürdigt werden, die zur Erkenntnis der äußeren Natur beizutragen scheinen. Es ist nicht schwer, den Grund für diese Richtung des Denkens in der Zeit der Anfänge philosophischer Betrachtung anzugeben. Erstlich pflegt das populäre Denken auch noch heute die Dinge, das Feste, Schwere, Farbige, Tönende usf. als Seiendes schlechthin aufzufassen und bei dem Vorgange der Wahrnehmung solcher Gegenstände von dem Anteil, den das erkennende Subjekt daran unzweifelhaft hat, abzusehen. Erst eine fortgeschrittenere Reflexion lehrt diesen scheinbar so objektiven Bestand teils als ein Erzeugnis innerer und äußerer Faktoren, teils als etwas zunächst lediglich im Bewußtsein Gegebenes würdigen. Auch die sprachwissenschaftlichen Untersuchungen haben ein gleiches Verhalten insofern nachgewiesen, als sie zeigen, daß die Namen für die Objekte der Sinneswahrnehmung sich früher ausbilden, als die Namen für die subjektiven Funktionen des Sehens, Hörens, Empfindens, Wahrnehmens u. dgl. Zweitens aber hängt das ausschließliche Interesse an dem Äußeren, an der Natur damit zusammen, daß es für primitive Kulturverhältnisse sicherlich die größte Wichtigkeit besitzt, eine Erkenntnis solcher Vorgänge zu gewinnen, um sie beherrschen und voraussehen, sich für sie vorbereiten und ihnen anpassen zu können. Der Erkenntnistrieb wurzelt ursprünglich in dem Selbsterhaltungstrieb, und selbst da, wo eine selbständige Entfaltung seiner Kraft beginnt (wie gerade in der Philosophie), wird er doch zunächst in seiner Richtung durch die Rücksicht bestimmt, die der Wert und der Nutzen der gewonnenen Einsicht für das Leben an die Hand geben.

3. Die bedeutendste naturphilosophische Anschauung der älteren griechischen Philosophie, ja vielleicht des Altertums überhaupt, ist die von den Atomikern entwickelte. Hier vollzog sich zuerst eine Scheidung zwischen der rein quantitativ bestimmbareren äußeren Welt, die aus den mit mechanischer Gesetzmäßigkeit sich im Raum bewegenden Atomen

besteht, und dem nur qualitativ zu beschreibenden inneren (d. h. seelischen) Geschehen. Aber im Altertum selbst und im Mittelalter wurde diese für die naturwissenschaftliche Forschung so wichtige atomistische Theorie durch die Lehre des Platon und des Aristoteles verdrängt, wonach das Materielle überhaupt nicht etwas an sich Seiendes, sondern eher die Negation des wirklichen Seins ist oder höchstens die Möglichkeit, die Potenz für dieses enthält, während die Form, die Idee als das Prinzip der Realität gilt. Abgesehen von dieser Veränderung des Begriffs der Materie wurde auch die rein mechanische, kausale Verknüpfung der Naturvorgänge zugunsten einer teleologischen, einer Zweckauffassung zurückgesetzt. Platon hat seine naturphilosophischen Anschauungen im *Timaeus* niedergelegt, Aristoteles in der *Physik*. Weit geringer ist das Interesse für die Naturphilosophie bei den Nachfolgern. Doch hat sich Epikur dadurch ein besonderes Verdienst erworben, daß er die Lehre Demokrits (um 430 v. Chr.) von den Atomen wenigstens in den Grundzügen annahm. Die Gleichgültigkeit gegen die (äußere) Natur, die uns in der christlichen Philosophie so stark entgegentritt, ist z. T. durch den Einfluß platonischer Gedanken zu erklären, wonach das Sinnliche, das Materielle nur als scheinbares Sein, ja sogar als das böse Prinzip und als das Häßliche gilt (vgl. § 9, 3). Nur vereinzelt begegnet uns im Mittelalter eine positivere Stellung zu den Naturgegenständen und Naturereignissen. So zeichnet sich Roger Bacon († 1294) durch eine tiefere Erkenntnis ihrer Wichtigkeit und durch eine Teilnahme an ihrer Erforschung aus.

4. Mit den Anfängen der neueren Naturwissenschaft, die an die Namen eines Kopernikus (1473—1543), Galilei (1564—1642), Kepler (1571—1630) und Newton (1642 bis 1727) geknüpft sind, ist das Interesse für die Außenwelt und deren Gesetze wieder allgemein geworden, und schon da, wo wir die ersten Spuren neuerer Philosophie entdecken, bei Nicolaus Cusanus (1401—64), bei Bernhardinus Telesius (1508—88) u. a. stehen die naturphilosophischen Erwägungen im Vordergrund. Wie sehr dabei die Verknüpfung von Philosophie und Einzelwissenschaft noch üblich war, sehen

wir daran, daß Galilei ebenso wie Kepler sich in erster Linie als Philosophen fühlen und von sehr allgemeinen Überlegungen aus zu ihren großen Entdeckungen gelangen. Andererseits wirken auch alle Veränderungen in dem Verfahren und den Ergebnissen der Naturerkenntnis umgestaltend auf die philosophische Betrachtungsweise und Weltanschauung dieser Zeit ein. Wir heben daraus namentlich folgendes hervor. Erstens tritt an die Stelle der Meinung der Alten, daß die Fixsternsphäre die äußerste Grenze der — mithin endlichen — Welt bilde, die Annahme einer Unermeßlichkeit des Raumes und der Welten. Während man sich früher den Himmel als ein festes Gewölbe vorstellte, wurde er jetzt zum grenzenlosen leeren Raume, und wer jetzt noch an den religiösen Vorstellungen einer jenseitigen Welt festhielt, konnte sie sich nicht mehr in sinnlicher Form, sondern nur noch in unsinnlicher Weise denken. Dieser Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen fällt alsbald mit dem anderen zwischen Körperlichem und Geistigem zusammen. Ein zweites großes Ergebnis war die Erkenntnis strenger Gesetzmäßigkeit in dem Verhalten aller Körper und der Möglichkeit einer durchgängigen Anwendung der Mathematik auf die Naturerscheinungen. Damit wird alle Willkür und Freiheit aus dem Reich des Wahrnehmbaren verbannt, und, von hier vertrieben, flüchtet sie sich in das allein noch übrige Gebiet des Geistigen oder des Sittlichen. So erhält der Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und Über- oder Unsinnlichen eine neue Bedeutung durch den anderen zwischen Natur und Geist oder Sittlichkeit, zwischen Mechanismus und Freiheit.

5. Drittens ergibt sich aus den Voraussetzungen der neueren Naturwissenschaft eine schärfere Bestimmung des Begriffs der Materie als des Objektiven, das unabhängig von uns, den wahrnehmenden, erkennenden Subjekten besteht und sich ändert, und die wichtige Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten. Galilei unterscheidet die wesentlichen und die zufälligen Eigenschaften der Körper. Zu jenen rechnet er die Form, die relative Größe, den Ort, die Zeit, die Bewegung oder die Ruhe, die Zahl

und die Berührung anderer Körper bzw. die Isoliertheit. Alle diese Eigenschaften sind von dem Begriff, des Körpers nicht zu trennen. Daß er dagegen weiß oder rot, bitter oder süß, tönend oder stumm, wohl- oder übelriechend ist, kommt ihm nicht notwendig zu, vielmehr bezeichnen alle diese Ausdrücke nur Wirkungen der Körper auf unsere Sinne. Locke (vgl. § 5, 2) nannte jene die primären, diese die sekundären Qualitäten der Körper. Indem die letzteren lediglich in das Bewußtsein verwiesen werden, erhält der Unterschied zwischen dem Physischen und dem Psychischen eine neue, genauere Fassung. Als ein viertes Hauptergebnis dürfen wir sodann die Einführung der heliozentrischen Theorie betrachten. Durch sie erleidet die Würdigung der Erde und des auf ihr lebenden Menschen eine erhebliche Wandlung. Die Erde erscheint nicht mehr als der Mittelpunkt des Weltalls, sie ist nur einer von den zahlreichen die Sonne umkreisenden Planeten, ja ein verschwindendes Pünktchen im unermesslichen Weltraum geworden. Der Mensch, der bisher als die Krone der Schöpfung galt, wird in den allgemeinen und einheitlichen Kreislauf des natürlichen Geschehens hereingezogen; sein stolzer Anspruch, Zweck der gesamten Weltentwicklung zu sein, weicht einer bescheideneren Auffassung seiner Bestimmung. Zugleich macht sich eine vorsichtiger, skeptischere Beurteilung der Leistungen unseres Erkenntnisvermögens bemerkbar. Insbesondere bringt man sich die Subjektivität, ferner die unvermeidliche Beschränktheit und Relativität menschlichen Wissens und menschlicher Werturteile zum Bewußtsein. Endlich fünftens wächst unter dem Eindruck der bahnbrechenden experimentellen Forschungen innerhalb der Naturwissenschaft die Bedeutung, welche die Beobachtung, die Erfahrung, sofern sie durch vernünftige Absicht geregelt ist und sich mit dem logisch deduzierenden Verstande verbindet, für die Erkenntnis besitzt. Galilei erklärt, daß tausend Gründe nicht ausreichen, um eine wirkliche Erfahrung als falsch zu erweisen. Der empiristische Grundsatz, wonach es ohne Erfahrung keine Erkenntnis und insbesondere ohne neue Erfahrung keine neue Erkenntnis gibt, wird dadurch zu einer herrschenden Überzeugung der neue-

ren Philosophie. Giordano Bruno, der seine Kühnheit mit dem Flammentode (1600) zu büßen hatte, ist in Italien, Descartes, Spinoza und Leibniz sind in Mitteleuropa, Bacon, Hobbes und Locke in England die Wortführer der von der neuen Naturwissenschaft beeinflussten Philosophie gewesen.

6. Naturwissenschaft und Naturphilosophie gehen im 18. Jahrhundert auseinander. Als eingetreten darf man die gesonderte Bearbeitung der letzteren namentlich mit dem Erscheinen folgender Schriften betrachten, des *Système de la nature* vom Jahre 1770, der »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft« von Kant 1786 und des »Entwurfs eines Systems der Naturphilosophie« von Schelling 1799. Das erstgenannte Buch diente mehr agitatorischen, als rein wissenschaftlichen Zwecken. Der Verfasser nennt sich auf dem Titel Mirabaud, ist jedoch wahrscheinlich für den größten Teil des Werkes ein Baron von Holbach († 1789), der zu dem Kreise der Enzyklopädisten gehörte. Der erste Band beschäftigt sich mit der Darlegung einer materialistischen Metaphysik. Der ganze zweite Band ist einer Bekämpfung der Religion, insbesondere des christlichen Glaubens gewidmet. Mit großem Geschick sind die Ergebnisse der Naturwissenschaft einer Zeit zu einem Gesamtbilde des Naturgeschehens verwertet, aber die ins Einzelne gehende Naturforschung ist unberücksichtigt geblieben. Kant will in seinen »metaphysischen Anfangsgründen« nur die Prinzipien *a priori* für alle Naturwissenschaft entwickeln, beschäftigt sich daher ausschließlich mit den allgemeinsten Begriffen, mit dem der Materie, der Bewegung, der Kraft und dergleichen. Er gelangt zu einer sog. dynamischen Naturauffassung, nach der das Wesen der Erscheinungen der äußeren Natur in räumlich verteilten und in Wechselwirkung miteinander stehenden Kräften zu suchen ist. Hieran knüpft Schelling an. Er bildet diese Naturlehre mit besonderer Beziehung auf Entwicklungsstufen aus und verwendet dabei Kants teleologische Gedanken in der »Kritik der Urteilskraft« (1790). Die ganze Natur ist nach Schelling ein Stufenreich der Zwecke von ihren niedersten, unschein-

barsten, rohesten Anfängen bis hinauf zu der höchsten, feinsten und reichsten Entfaltung des geistigen Lebens.

7. Trotz der spekulativen Ausführung dieser auf das ganze Universum ausgedehnten naturphilosophischen Lehren bei Schelling und seiner engeren Schule, in der sich namentlich Steffens für die Geologie und Oken für die Biologie hervortaten, hat ihre Idee bei den Naturforschern zu Anfang des 19. Jahrhunderts eine allgemeine Anerkennung gefunden. Nicht wenige von denen, die später den Weg exakter Forschung mit grundsätzlicher Einseitigkeit beschritten haben, sind ursprünglich Anhänger der Schellingschen Naturphilosophie gewesen. Die schroffe Ablehnung, welche ihr in weiten Kreisen nach der Erkenntnis ihrer wissenschaftlichen Unzulänglichkeit zuteil wurde, brachte im Verein mit dem Sturze der Hegelschen Philosophie eine allgemeine Abneigung gegen die Beiträge hervor, die eigentliche Philosophen zur Naturlehre im weiteren Sinne zu liefern versuchten. Seitdem war es üblich geworden, daß die Naturforscher selbst ihren Bedarf an Philosophie bestritten, und daß die Philosophen sich der besonderen Aufgabe einer Naturphilosophie nur in dem allgemeineren Rahmen der Metaphysik oder der Erkenntnistheorie und Logik annehmen. Was von Vertretern der Naturwissenschaft an philosophischen Gedanken veröffentlicht ward, litt vielfach unter der Unkenntnis der vorausgegangenen philosophischen Entwicklung und an einer einseitigen Überschätzung der Folgerungen, die sich aus den Voraussetzungen und Ergebnissen ihres besonderen Gebietes ziehen lassen. Ein fruchtbares Zusammenwirken von Mathematik und Naturwissenschaft einerseits und Philosophie andererseits zeigt die Behandlung des sog. »Relativitätsprinzips«. Raum und Zeit sind danach nichts für sich Meßbares, sie bilden selbst keine physikalischen Gegenstände, wohl aber ein vierdimensionales Ordnungsschema, in das wir die physikalischen Vorgänge einordnen. Zeit- wie Raumstrecken werden dabei einfach als eindimensionale Kontinua gedacht (wobei man von dem anschaulichen Unterschied zwischen erlebter Zeitdauer und wahrgenommener räumlicher Ausdehnung ganz

absieht). Es hat sich auch ergeben, daß man mit den Euklidischen Axiomen nicht auskommt, wenn man die Natur mit höchster Genauigkeit durch einfachste Gesetze beschreiben will. Man hat vielmehr an jedem Ort der Welt eine andere Geometrie zu benutzen, die von dem physikalischen Zustand abhängt. Man wählt diejenigen geometrischen Axiome, die zu den einfachsten physikalischen Gesetzen führen. Ebenso hat sich gezeigt, daß man nicht länger an der einen »gleichmäßig ablaufenden« Zeit Newtons festhalten darf, sondern verschiedene Zeitmaße benutzen muß, je nach dem Bewegungszustand des Systems, auf welches die Darstellung der Naturvorgänge bezogen wird.

8. Als angewandte Erkenntnistheorie hat es die Naturphilosophie mit den Grundbegriffen und Grundsätzen der Naturwissenschaften zu tun. Hier spielen solche Naturbegriffe, wie die der Materie, der Energie, des Atoms, des Lebens, und Grundsätze, wie das Prinzip von der Erhaltung des Stoffes, das Trägheitsaxiom, das Relativitätsprinzip der Physik, das Prinzip der Differenzierung und das der Vererbung eine Rolle. Der Naturphilosophie als angewandter Logik liegt die Erörterung der in den genannten Wissenschaften gebrauchten Methoden ob. Analyse und Synthese, Beschreibung und Vergleichung, Induktion und Deduktion, Beobachtung und Experiment werden hier in der besonderen Form untersucht, wie sie zur Gewinnung und Darstellung naturwissenschaftlicher Erkenntnis gebraucht werden.

Neben dieser Behandlung der materialen und formalen Voraussetzungen der Naturwissenschaften, die in Verbindung mit der allgemeinen oder reinen Erkenntnistheorie und Logik durchzuführen ist, finden wir in der Naturphilosophie eine spezielle Metaphysik. In diesem Teile hat sie den Faden dort aufzunehmen und fortzuspinnen, wo ihn die Naturwissenschaften zurzeit fallen lassen müssen, also dem Charakter der allgemeinen Metaphysik entsprechend die Erkenntnis der Natur zu erweitern und zu einer wahrscheinlichen Gesamtkonzeption abzurunden. Dabei dienen die Hypothesen und Theorien der Naturwissenschaften über

ihre letzten Dinge, über die Entstehung und Zusammensetzung der Naturerscheinungen im allgemeinen, der anorganischen und der organischen im besonderen, über die Ziele, denen Werden und Entwicklung derselben zustreben, als Ausgangspunkte.

So umklammert die Naturphilosophie die Naturwissenschaften an deren Anfang und Ende. Sie ist und leistet für dieses besondere Gebiet, was die allgemeinen philosophischen Disziplinen für alle anstreben. In der gemeinsamen Beziehung auf die nämliche Gruppe von Wissenschaften haben wir den Grund dafür zu sehen, daß die an sich getrennten metaphysischen, erkenntnistheoretischen und logischen Ausführungen sich zu einer speziellen philosophischen Disziplin vereinigen.

9. Früheren Erörterungen gemäß hat die Wissenschaftslehre nicht nur die Aufgabe, die materialen und formalen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften darzulegen, sondern auch den Beruf zu prüfen, inwiefern die Bestimmung und Anwendung der Prinzipien in diesen Disziplinen widerspruchslos und sachgemäß erfolgt sei (vgl. §§ 5, 10; 6, 6). Daneben stellt sich nun aber hier noch eine dritte, wichtige Aufgabe der Philosophie zum ersten Male ein. Ursprünglich bildeten Naturwissenschaft und Naturphilosophie eine Einheit. Als ihre Trennung eintrat, wurden die Grenzen veränderlich, nicht sowohl in der zur Wissenschaftslehre, als vielmehr in der zur Metaphysik führenden Richtung. Nicht wenige von den Theorien und Prinzipien, die wir heute als einen Besitz der Naturwissenschaft ansehen, haben früher zur Naturphilosophie gehört. Atomismus und Deszendenztheorie, die Prinzipien der Erhaltung des Stoffes und der Energie, um nur diese zu nennen, haben lange vor ihrer Einverleibung in die Physik, Chemie und Biologie als Annahme, Vermutung oder Lehre in der Naturphilosophie eine Stätte gefunden. D. h. aber mit anderen Worten: diese Disziplin hat Erkenntnisse, die in einer Einzelwissenschaft später auf Grund zureichender Nachweise für ihre Gültigkeit aufgenommen worden sind, vorweggenommen. Das ist es nun, was wir oben als dritte Aufgabe der Philosophie be-

zeichnet haben. Namentlich, wenn auch nicht ausschließlich, haben wir in der speziellen Metaphysik die Erfüllung dieser Aufgabe zu erwarten.

10. An naturphilosophischer Literatur sei genannt:

- B. Bavink: Allgemeine Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft. Eine Einführung in die moderne Naturphilosophie, 1914.
- E. Dennert: Die Weltanschauung des modernen Naturforschers, 1907 (kritische Darstellung einiger naturphilosophischer Lehren der Gegenwart).
- H. Dingler: Die Grundlagen der Naturphilosophie (wissenschaftstheoretische und psychologische Voraussetzungen), 1913.
- J. Geysler: Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur 1915 (vertritt den katholischen Standpunkt).
- C. Gutberlet: Naturphilosophie, 3. Aufl. 1900 (eine spezielle Metaphysik vom katholisch-christlichen Standpunkt aus).
- W. Ostwald: Vorlesungen über Naturphilosophie, 3. Aufl. 1905 (versucht eine energetische Weltanschauung durchzuführen).
- W. Ostwald: Moderne Naturphilosophie. I. Die Ordnungswissenschaften. 1914.
- T. Pesch: Die großen Welträtsel. Philosophie der Natur, 2 Bde. 3. Aufl. 1907. (Ein geschickter Versuch, die Grundzüge der aristotelisch-scholastischen Philosophie als mit der modernen Naturwissenschaft vereinbar nachzuweisen.)
- C. Read: *The Metaphysics of Nature*, 2. ed. 1908 (entwickelt die Annahme einer Allbeseelung der Natur).
- J. Reinke: Die Welt als Tat. Umriss einer Weltansicht auf naturwissenschaftlicher Grundlage, 6. Aufl. 1916.
- O. Schmitz-Dumont: Naturphilosophie als exakte Wissenschaft, 1895. (Berücksichtigt auch die Mathematik und Psychologie und ist vorwiegend erkenntnistheoretisch gehalten.)
- F. Schultze: Philosophie der Naturwissenschaft, 2 Bde. 1881—1882. (Der erste Band enthält eine Geschichte der Naturphilosophie, die mit Kant abschließt, der zweite eine Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft im Sinne eines »kritischen Empirismus«.)

Sodann weisen wir auf die eingehende Behandlung der Logik der Naturwissenschaften in Wundts Logik II hin (vgl. § 6, 9), außerdem auf

- E. Becher: Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften, 1907.
- E. Becher: Naturphilosophie* (Sonderabdruck aus P. Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Teil III, Abt. VII 1) 1914.
- E. Becher: Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung*. (Ein Bild der unbelebten Natur.) 1915.

- P. du Bois-Reymond: Über die Grundlagen der Erkenntnis in den exakten Wissenschaften, 1890.
- H. Driesch: Naturbegriffe und Natururteile, 1904. Philosophie des Organischen, 2 Bde. 1916.
- Chr. v. Ehrenfels: Kosmogonie, 1916.
- F. Enriques: Probleme der Wissenschaft. Deutsch von K. Grelling, 2 Bde. 1910.
- E. v. Hartmann: Die Weltanschauung der modernen Physik, 1902, 2. Aufl. 1909.
- H. Graf Keyserling: Prolegomena zur Naturphilosophie, 1910.
- H. Kleinpeter: Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart, 1905.
- K. Kroman: Unsere Naturerkenntnis, 1883, aus dem Dänischen übersetzt von Bendixen (erkenntnistheoretische Untersuchungen über die Mathematik und die Naturwissenschaft).
- Fr. K. Lipsius: Naturphilosophie und Weltanschauung, 1918.
- E. Meyerson: *Identité et Réalité*, 2. éd. 1912.
- P. Natorp: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910.
- K. Pearson: *The Grammar of Science*, 3. ed. 1911 (eine sehr empfehlenswerte logisch-erkenntnistheoretische Einführung in die Naturwissenschaft).
- O. v. d. Pfordten: Vorfragen der Naturphilosophie, 1907.
- H. Poincaré: Wissenschaft und Hypothese. Deutsch von Lindemann, 3. Aufl. 1914. Der Wert der Wissenschaft. Deutsch von E. und H. Weber, 2. Aufl. 1910.
- P. Volkmann: Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften, 2. Aufl. 1910.
- W. Wundt: Die Prinzipien der mechanischen Naturlehre, 1910.

Über das vielerörterte »Relativitätsprinzip« handeln:

- O. Berg: Das Relativitätsprinzip* in: Abhandlungen der Friesschen Schule. N. F. III. 1912.
- A. Brill: Das Relativitätsprinzip, 2. Aufl. 1914.
- A. Einstein: Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, (gemeinverständlich) [?] 1917. 5. Aufl. 1920.
- M. Laue: Das Relativitätsprinzip*, Jahrbücher der Philosophie, Bd. I, 1913.
- H. A. Lorentz, A. Einstein, H. Minkowski: Das Relativitätsprinzip, 1913 (enthält die grundlegenden Arbeiten).
- L. Schlesinger: Raum, Zeit und Relativitätstheorie*, 1920.
- M. Schlick: Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik, 1917.
- E. Sellien: Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Relativitätstheorie, 1919.
- K. Weyl: Raum, Zeit, Materie, 1918.

Zur Geschichte der Naturphilosophie haben wertvolle Beiträge geliefert:

E. Dühring: Kritische Geschichte der Prinzipien der Mechanik, 3. Aufl. 1887.

K. Lasswitz: Geschichte der Atomistik, 2 Bde. 1890.

E. Mach: Die Mechanik in ihrer Entwicklung, 5. Aufl. 1904.

C. Siegel: Geschichte der deutschen Naturphilosophie*, 1913.

H. Schmidt: Geschichte der Entwicklungslehre, 1918.

§ 8. DIE PSYCHOLOGIE.

1. Der Name *ψυχολογία*, *psychologia* scheint von Melanchthon zuerst als Name für Vorlesungen, von Goclenius und seinem Schüler Casmann am Ende des 16. Jahrhunderts zuerst als Büchertitel gebraucht worden zu sein. Er hat sich aber in Deutschland nur langsam, hauptsächlich seit Chr. Wolff ihn anwandte, eingebürgert; in Frankreich und England ist er erst im 19. Jahrhundert der herrschende geworden. Im Anschluß an die erste systematische Darstellung dieser Disziplin, an die Schrift des Aristoteles »Über die Seele« (*περὶ ψυχῆς*) war der Name *de anima* üblich gewesen; gelegentlich wurde auch *de mente humana* gesagt, namentlich seit Descartes ausdrücklich dem Worte *mens* vor *anima* den Vorzug gegeben hatte. Der Titel *Seelenlehre*, auch wohl *Seelenkunde*, kommt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und darüber hinaus häufig als eine einfache Übertragung des Fremdwortes Psychologie vor. Zu den wiederholt gebrauchten Bezeichnungen unserer Wissenschaft gehört auch der Titel *Psychische Anthropologie*, der sich unter dem Einfluß der schon bei Casmann vorgenommenen Einteilung der Anthropologie in eine Psychologie und eine Somatologie (Körperlehre) entwickelt zu haben scheint. — Als einen Teil der »Physik« hat man die Psychologie seit Platon und Aristoteles bis in das 17. Jahrhundert hinein behandelt (vgl. § 7, 1). Daneben wurde ihr im Mittelalter auch wohl ein Bezirk in einer allgemeinen Geisterlehre, *Pneumatologie*, eingeräumt. Bacon führt die Anthropologie, in der auch von der Seele die Rede ist, bereits als eine selbständige philosophische Disziplin neben der Naturphilosophie auf, und Chr. Wolff

rechnet die Psychologie neben der Kosmologie zur Metaphysik (vgl. § 3, 3. 4). Seine Unterscheidung zwischen einer rationalen und einer empirischen Psychologie bereitet zugleich die Trennung einer einzelwissenschaftlichen Seelenlehre von der Philosophie vor, die jedoch erst in der Gegenwart wirklich einzutreten beginnt. Da diese Entwicklung noch nicht zum Abschluß gelangt ist, so müssen wir in unsere Schilderung des Inhalts der Psychologie manches aufnehmen, was eine bloß einzelwissenschaftliche Bedeutung hat.

2. Die Definition der Psychologie ist von der Bestimmung ihres Gegenstandes, der Seele bzw. der psychischen Vorgänge abhängig. Wie bei der »Physik« läßt sich auch hier zunächst eine Verengerung des Begriffsumfanges feststellen. Dem Altertum und dem Mittelalter gilt alles, was sich selbst bewegt und was lebt als beseelt. Aristoteles definiert die Psyche (Seele) als die *Entelechie* des Leibes, d. h. als ein Etwas, das die im Leibe angelegte Möglichkeit des Lebens verwirklicht. Wachstum und Ernährung gehen ebenso von ihr aus, wie Sinneswahrnehmung, Bewegung und Verstandestätigkeit. Den Pflanzen ist sie nur das Prinzip der Ernährung, den Tieren und Menschen auch der Grund der Empfindung. Der Mensch hat aber außerdem eine denkende Seele, einen »Geist« (*νοῦς*), der mit dem Leibe nicht vermischt ist und daher auch dessen Vergänglichkeit nicht teilt, als Sitz der höchsten, unmittelbar gewissen Wahrheiten. Diese Lehre von einer zweifachen Seele wurde von der christlichen Philosophie nicht angenommen. So wurde 1311 auf dem Konzil zu Vienne die Lehre des Thomas von Aquin von der Einheit der Seele zum Dogma erhoben. Auch nach Descartes gibt es nur eine einzige Seele im Menschen, und das ist die vernünftige (*l'âme raisonnable*). Die Seele denkt bloß und denkt immer, während die Lebensvorgänge, die der Mensch mit den Tieren gemein hat, rein automatisch, mechanisch vor sich gehen. Darum haben die Tiere und erst recht die Pflanzen überhaupt keine Seele. Aber der Begriff der vernünftigen Seele ist bei Descartes keineswegs der nämliche, wie bei Aristoteles. Denn das Denken (*cogitatio*)

umfaßt nach ihm alles, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind, wird also in den Begriff des Bewußtseins oder der unmittelbaren Erfahrung umgedeutet. Zum »Denken« werden daher auch ausdrücklich Vorgänge gerechnet, die nach Aristoteles mit dem »Geiste« nichts zu tun haben, wie Erinnerung, Einbildung, Wahrnehmung.

3. Völlig klar ist jedoch die von Descartes vertretene Ansicht bei ihm noch nicht entwickelt. Denn neben den eigentlich und allein auf die Seele bezogenen Tätigkeiten kennt er auch solche, die, wie er sagt, aus der Verbindung der Seele mit dem Leibe hervorgehen und somit auf beide zurückgeführt werden müssen. Das sind die Triebe, die Affekte und die Sinnesempfindungen. Und wenn er von den Tieren gelegentlich erklärt, daß sie so sehen, wie wir sehen würden, wenn unser Geist mit etwas ganz anderem beschäftigt wäre, so scheint er ihnen doch auch Seele und Bewußtsein zuzuschreiben. Wie Leibniz so hat auch der englische Philosoph John Locke (vgl. § 5, 2) stark auf die Psychologie und die Auffassung ihres Gegenstandes eingewirkt. Alle Außendinge nehmen wir nach ihm durch die Sinne wahr, durch *Sensation*, alle Tätigkeiten unserer Seele durch einen inneren Sinn, durch *Reflexion*. Den Gegenstand der Psychologie kann man demnach als das durch innere Wahrnehmung Erkennbare bezeichnen, und die Psychologie ist die Lehre von den Objekten der inneren Wahrnehmung oder kurz die Wissenschaft von der inneren Erfahrung. Schon bei Locke selbst gerät jedoch diese bis in die Gegenwart hinein vertretene Auffassung in eine erhebliche Schwierigkeit. Es werden nämlich die Sinnesqualitäten, das Gelbe, Weiße, Heiße, Kalte, wie er sagt, durch die äußere Wahrnehmung von uns erfahren. Zugleich aber erklärt er in bezug auf derartige »sekundäre Qualitäten« der Körper (vgl. § 7, 5), daß sie keine Eigenschaften derselben, sondern an einen wahrnehmenden Geist gebunden sind. Es gibt also etwas, was nicht durch innere Wahrnehmung erkannt wird und doch psychisch ist. Da nun die Psychologie in der Tat die Sinnesqualitäten die von der Naturwissenschaft ausgeschieden worden sind, für sich in Anspruch genommen

hat, so bleibt nichts übrig, als die Lockesche Bestimmung preiszugeben. Der große Fortschritt, der sie trotz alledem auszeichnet, liegt darin, daß sie zuerst eine rein empirische Begrenzung des Gegenstandes der Psychologie zu geben versucht. Nicht die Seele als Substanz, als metaphysische Trägerin der psychischen Tatsachen, sondern die in der inneren Erfahrung vorgefundenen, unmittelbar von jedem zu beobachtenden Erscheinungen sind der Ausgangsgegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung. Auf die Seele werden wir bei dieser Untersuchung vielleicht geführt, aber ihr Begriff und die Entscheidung der Frage, ob es eine Seele als besonderes substanzielles Wesen gibt, kann hiernach nur das Ergebnis, nicht die Voraussetzung der psychologischen Arbeit sein.

4. Während sich bei Descartes und Locke das Gebiet der psychischen Tatsachen durch das Merkmal des Bewußtseins oder der inneren Wahrnehmung begrenzt findet, hat sodann Leibniz durch die Anerkennung unbewußter Seelenvorgänge eine bedeutsame Erweiterung des Begriffs »psychisch« eingeführt. Er versteht darunter teils die als solche nicht erkannten Elemente eines Bewußtseinsganzen (*petites perceptions*): das Geräusch jeder einzelnen Welle liefert einen elementaren Beitrag zu dem von uns wahrgenommenen Rauschen des Meeres, ist aber für sich unhörbar; teils Vorgänge, welche zwischen zeitlich getrennten Bewußtseinszusammenhängen vermitteln: im traumlosen Schlaf haben wir ein unbewußtes Seelenleben. Auch gehört ein angeborener geistiger Besitz, wie er in den Grundbegriffen und Grundsätzen unseres Verstandes vorliegt, sowie ein erworbenener, vom Gedächtnis aufbewahrter Schatz von Vorstellungen zum Unbewußten. Durch diese Annahme eines unbewußten Psychischen wurde es prinzipiell möglich, eine in sich geschlossene Theorie der Seelenerscheinungen aufzustellen, insbesondere das Auftreten von Bewußtseinsinhalten zu erklären, ohne auf körperliche, physiologische Prozesse Rücksicht zu nehmen. Damit erhebt sich der namentlich im 19. Jahrhundert lebhaft gewordene Widerstreit zwischen einer reinen und einer physiologischen Psychologie oder

Psychophysik (in Fechners Sinne). Während jene mit Hilfe der Annahme unbewußter psychischer Dispositionen und Vorgänge, die entweder nach Analogie der bewußten gedeutet werden oder gar keine nähere Bestimmung ihres Wesens erfahren, zu einem psychologischen System gelangt, geht diese den erfahrungsgemäß bestehenden Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den psychischen und den physischen Vorgängen nach und versucht da, wo die Bewußtseinstatsachen keine Erklärung auseinander zulassen, wo daher von jener Richtung das Unbewußte herangezogen zu werden pflegt, durch Hinweis auf physiologische Vorgänge oder Gesetze die zu erklärenden Erscheinungen verständlich zu machen. Beiden Richtungen ist durch die Metaphysik der Weg bereitet worden, der einen Psychologie durch den Spiritualismus, den Leibniz selbst vertrat, der physiologischen Psychologie durch den Materialismus. Aber abhängig sind sie von solchen metaphysischen Lehren nicht, und darum haben sich gelegentlich auch ein Dualismus oder Monismus mit ihnen verbunden. Die Entscheidung über ihre Richtigkeit liegt daher auch nicht sowohl in den ihnen angehefteten metaphysischen Folgerungen, die noch gegenwärtig zuweilen gegen die eine oder andere ausgespielt werden, als vielmehr in ihren Leistungen für die Erkenntnis des Seelenlebens.

5. Der erste einflußreiche Versuch, den Zusammenhang zwischen Leib und Seele aufzuklären, ist, wenn wir von den mannigfachen Bestrebungen, der Seele oder ihren Teilen besondere Orte, Wirkungszentren im Körper nachzuweisen, absehen, die namentlich von Claudius Galenus (im 2. Jahrhundert n. Chr.) aufgestellte und von Descartes fortgebildete Theorie der Lebensgeister (*spiritus animales*). Diese sind nach der im wesentlichen kartesianischen Anschauung, die noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von dem Physiologen und Philosophen Platner vertreten wurde, die feurigsten, beweglichsten und feinsten Teilchen der Blutflüssigkeit, die allein aus den Adern in die engen Nervenröhrchen eindringen. Ihre Bewegung zur Seele hin oder von ihr fort vermittelt den Verkehr zwischen ihr und dem Körper. (Die Zirbeldrüse des Gehirns [*glans pinealis*] wurde dabei von Descartes

als der eigentliche Seelensitz angesehen.) Im 16. und 17. Jahrhundert widmete man sich eifrig dem Studium und einer physiologischen Deutung der Affekte, die man sich durch Einwirkung der Lebensgeister auf die Seele bedingt dachte.

Als weitere Entwicklungsstufe innerhalb der physiologischen Psychologie verdient die Theorie der Assoziation¹⁾ und Aufbewahrung der Vorstellungen im Gedächtnis erwähnt zu werden, welche Hartley (*Observations on man* 1749), dessen Ansichten später von Priestley weitergeführt wurden und Bonnet (*Essay de psychologie* 1755) im Anschluß an die Annahme einer Schwingungsfähigkeit der Nerven²⁾ ausgebildet haben. Gegenüber allen diesen unvollkommenen und unhaltbaren Lehren haben erst im 19. Jahrhundert umfassendere und sichere Anschauungen Platz gegriffen. Die Psychologie der Sinneswahrnehmung, die sich auf die Unterstützung von seiten der Sinnesphysiologie schon früher angewiesen sah, und die Psychopathologie, die Lehre von den Störungen des normalen Seelenlebens, haben dazu in erster Linie den Grund gelegt. Nachdem bereits Lötze (*Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* 1852, 2. Aufl. 1896) und Fechner (*Elemente der Psychophysik* 2 Bde. 1860, 3. Aufl. 1907) dem Gedanken einer allgemeinen Bedingtheit der psychischen Vorgänge durch physische näher getreten waren, ist er bei Wundt (*Grundzüge der physiologischen Psychologie* 1. Aufl. 1874) so gefaßt worden, »daß das psychische Geschehen regelmäßig von bestimmten physischen Er-

¹⁾ Sind zwei Erlebnisse, z. B. Wahrnehmungen, gleichzeitig oder in unmittelbarer Folge im Bewußtsein, so bildet sich zwischen »Spuren«, die sie im Gedächtnis hinterlassen, eine Verknüpfung (»Assoziation«). Infolgedessen wird, wenn die Erinnerung an die erste Wahrnehmung wieder auftaucht, auch die an die zweite sich einstellen. Durch Assoziation sind die Worte mit ihren Bedeutungen, die Gesichtsbilder der uns bekannten Personen und Sachen mit ihren Namen, muttersprachliche mit fremdsprachlichen Worten, Geschichtstatsachen mit Jahreszahlen usw. verknüpft. Das Gesetz der Assoziation hat also einen sehr umfangreichen Geltungsbereich im Seelenleben. ²⁾ Die heutige Physiologie faßt die Vorgänge in den Nerven als aus chemischen und elektrischen Prozessen bestehend auf.

scheinungen begleitet ist, und daß zwischen diesen inneren und äußeren Lebensvorgängen durchgängig gesetzmäßige Beziehungen stattfinden¹⁾«. Dies Prinzip wird als das Prinzip oder Axiom des psychophysischen Parallelismus bezeichnet.

6. Die reine Psychologie hat im 18. Jahrhundert in Tetens (Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, 2 Bde. 1777²⁾) einen hervorragenden Vertreter gefunden, der sich namentlich gegen die von Hartley und Bonnet entwickelte physiologische Theorie der Vorstellungsverbindung wandte. Mit voller Konsequenz ist diese Richtung aber erst von Herbart³⁾ und Beneke⁴⁾ ausgebildet worden, wobei jener die Metaphysik und Mathematik neben der Erfahrung als Grundlage seines Systems ansieht und verwendet, dieser dagegen rein empirisch verfahren will. Dort ist das Resultat eine »Statik und Mechanik des Geistes«, welche die Gesetze entwickelt, die angeblich für das Gleichgewicht, sowie das Kommen und Gehen der Vorstellungen bestehen, und das Bewußtsein wird nur als ein Raum betrachtet, über dessen »Schwelle« die Vorstellungen unter gewissen Bedingungen ihres Gegensatzes und ihrer Stärke treten oder in dem sie sich erhalten. Beneke nimmt dagegen Urvermögen der Seele an, die durch Reize angefüllt werden, ferner unbewußte Spuren oder Angelegtheiten, die von jedem Bewußtseinsvorgang zurückbleiben, und Grundprozesse, die z. T. gänzlich auf die Voraussetzung eines unbewußten psychischen Geschehens gegründet sind. In der neuesten Zeit hatte die reine Psychologie ihren bedeutendsten Vertreter in Th. Lipps † 1914 (Leitfaden der Psychologie, 3. Aufl. 1909), der von dem Gedanken ausgeht, daß die Gleichsetzung des unbewußten Psychischen mit physiologischen Vorgängen eine metaphy-

¹⁾ Dieser Satz fehlt in der 5. und 6. Aufl. (3 Bde., 1908—1911). ²⁾ Neue Ausg. des I. Bdes. v. W. Uebele in: Neudrucke seltener philosophischer Werke, herausg. v. d. Kantgesellschaft, Bd. IV, 1913. ³⁾ Psychologie als Wissenschaft, 2 Bde. 1824—1825 und das kürzere Lehrbuch zur Psychologie 1816 u. ö. ⁴⁾ Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, 4. Aufl. 1877, und lesenswerte Psychologische Skizzen, 2 Bde. 1825—1827.

sische Annahme sei, die in die Erfahrungswissenschaft Psychologie nicht hineinspielen dürfe, und es zugleich für methodologisch zweckmäßiger hält, bei einer rein psychologischen Betrachtung zu bleiben.

7. Neben diesen beiden Hauptrichtungen der Psychologie gibt es auch noch eine deskriptive oder analytische (auch phänomenologische genannt), die sich auf die bloße Beschreibung und Zergliederung der im Bewußtsein gegebenen Phänomene beschränkt. Sie will das Seelenleben, wie es erscheint, schildern, und die komplexen Bewußtseinstatsachen auf das Zusammenwirken einfacher Inhalte und Vorgänge zurückführen. Zu einer solchen Psychologie haben aus früherer Zeit besonders Locke und Hume wertvolle Beiträge geliefert. Ausdrücklich formuliert worden ist ihre Aufgabe von dem scharfsinnigen F. Brentano † 1917 (Psychologie vom empirischen Standpunkte I, 1874). In der Anerkennung der Notwendigkeit einer Beschreibung und Zergliederung der Bewußtseinstatsachen stimmen übrigens die reinen und physiologischen Psychologen mit dieser Richtung völlig überein; sie bildet gewissermaßen ein neutrales Gebiet, das vom Streit der Parteien ausgeschlossen ist. Der Gegensatz beginnt erst, sobald im Interesse einer umfassenderen Theorie des psychischen Daseins und Geschehens über dieses Gebiet hinausgegangen wird. Nur der Verzicht auf eine derartige Erweiterung mit Hilfe des Unbewußten oder physiologischer Erkenntnisse ist es demnach, was die deskriptive Psychologie als eine eigentümliche Richtung charakterisiert. Auf eine Kritik dieser Auffassung und der anderen einzugehen müssen wir uns an dieser Stelle versagen. Wir nehmen daher im folgenden den Faden wieder auf, den wir mit der Besprechung der Richtungen in der Psychologie fallen gelassen haben.

8. Eine letzte Form der Bestimmung des Gegenstandes der Psychologie hat sich in der Gegenwart angebahnt. Sie ist von Mach¹⁾, Avenarius u. a. begründet worden. Danach ist unsere volle Erfahrung, das, was wir unmittel-

¹⁾ »Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen«, 1886, 8. Aufl. 1919.

bar erleben, mag es ein Sinneseindruck oder eine Körperbeschaffenheit genannt werden können, an sich, d. h. vor jeglicher Unterordnung unter psychologische oder naturwissenschaftliche Begriffe, weder etwas Physisches noch etwas Psychisches und darum auch durch die Besonderheit einer äußeren und einer inneren Wahrnehmung, wie Locke meinte, keineswegs in schlichter Selbstverständlichkeit als das eine oder das andere zu erkennen. Tiefer liegende Merkmale sind es vielmehr, die uns in der vollen Erfahrung das Psychische von dem Physischen und umgekehrt zu unterscheiden veranlassen und gestatten. Für die Richtigkeit dieser Ansicht spricht vor allem der Umstand, daß die naive vorwissenschaftliche Denkweise und die Wissenschaft über den Umfang beider Begriffe abweichender Meinung sind. Jene behauptet nämlich, daß die Dinge außer uns farbig sind, tönen, schmecken; die Naturwissenschaft belehrt uns dagegen seit Galilei (vgl. § 7, 5) darüber, daß die Sinnesqualitäten keine Eigenschaften der Körper sind, sondern als solche nur in unserer Wahrnehmung existieren. Wie wäre dieser Widerspruch möglich, wenn man es der Erfahrung gleich anzusehen vermöchte, was in ihr physisch, was psychisch ist? Die neue Definition des Psychischen gibt nun dafür die Erklärung. Sie lautet: Gegenstand der Psychologie ist dasjenige in und an der vollen Erfahrung eines Individuums, was von ihm selbst abhängig ist. Gegenstand der Naturwissenschaft ist dagegen das von ihm Unabhängige. Um aber zu erkennen, ob ein B von einem A abhängig ist oder nicht, muß man sich über ihr Verhältnis zueinander genauer unterrichten. Das entscheidende Verfahren ist dabei die Untersuchung ihrer Veränderungen; wenn nämlich B von A abhängig ist, so muß eine Änderung von A auch eine entsprechende von B nach sich ziehen. Es liegt auf der Hand, daß bei solcher Lage der Dinge Widersprüche zwischen der Auffassung des naiven Bewußtseins und der Wissenschaft sehr wohl möglich sind. Denn die Feststellung der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von uns selbst pflegen wir im praktischen Leben nur im Verhältnis zum Willen, zu unserer Willkür vorzunehmen. Da es von

unserem Willen nicht abhängt, ob wir den Himmel blau oder die Wiese grün sehen, so schließen wir, daß diesen Objekten die genannten Eigenschaften auch wirklich zukommen. Die umfassender und genauer verfahrende wissenschaftlich Untersuchung aber weist auch in solchen Fällen eine Abhängigkeit von uns, den erfahrenden Individuen, nach. Nenne ich das, was in meiner Erfahrung, von mir selbst abhängig ist, das Subjektive, das andere das Objektive, so kann man nun auch einfach die Psychologie als die Wissenschaft vom Subjektiven definieren. In ähnlicher Weise bestimmt R. Reininger das Psychische als die subjektive oder Erlebnis-Seite an allem Vorfindbaren (Erfahrbaren), das Physische als dessen Vorstellungsseite (inhaltliche Bestimmtheit). Man könnte in demselben Sinne von Ich- und Gegenstandsseite reden. Da diese stets zusammen vorkommen, so ist nach Reininger in jeder Erscheinung Physisches und Psychisches; eine reale Trennung zwischen beiden unmöglich. Das rein Psychische und das rein Physische gelten ihm als »fiktive Grenzfälle«.

9. Die Definition des Psychischen als des Subjektiven hat den Vorzug auf ein lediglich erfahrungsmäßiges Merkmal sich zu stützen, sie begrenzt also nur den Ausgangsgegenstand der psychologischen Forschung, ohne den Ergebnissen der Untersuchung vorzugreifen. So können auch Vertreter der verschiedenen oben gekennzeichneten Richtungen sich zu ihr bekennen. Der Gegensatz der Richtungen tritt erst hervor, sobald das Subjekt, das Individuum näher bestimmt wird, zu dem die psychischen Vorgänge in Beziehung gebracht werden. Nach Lipps ist es die Psyche, ein reales Ich, zu dem sie gehören, eine Substanz unkörperlicher (immaterieller) Art, über die wir nach ihren Wirkungen im Bewußtsein Aussagen machen können. Nach den physiologischen Psychologen aber haben wir an Stelle des Unbewußten bestimmte Funktionen des Körpers als die Bedingungen zu betrachten, die dem Subjektiven zugrunde liegen. Sie stützen sich hierbei auf Tatsachen, die von einer auf die seelischen Erscheinungen Rücksicht nehmenden Physiologie und Pathologie ermittelt worden sind. Das große Gebiet der

Sinnesempfindungen ist auf solchen Wege in genauer Einzeluntersuchung allmählich mit bestimmten Eigentümlichkeiten der Sinnesorgane und der im Gehirn gelegenen Sinneszentren in Zusammenhang gebracht worden. Durch das Studium der Sprachstörungen im weiten Umfange sind wir darüber aufgeklärt, daß auch der Verlauf unserer Gedanken und Vorstellungen von physiologischen Vorgängen in wesentlicher Abhängigkeit steht. Dasselbe lehren zahlreiche Beobachtungen über das krankhafte Gefühls- und Willensleben für diese Seiten des Seelenlebens. Gewiß ist noch vieles unsicher und dunkel, aber das bisher Geleistete verdient als eine nach unanfechtbaren Methoden gewonnene wissenschaftliche Errungenschaft anerkannt und nicht als eine metaphysische Vermutung abgefertigt zu werden, Übrigens umgrenzt die oben gegebene Definition nur das Gebiet der Erfahrung, mit dem es die Psychologie zu tun hat, ohne sagen zu wollen, daß der Nachweis der Abhängigkeit vom Subjekt die einzige Aufgabe dieser Wissenschaft sei. In erster Linie besteht darum auch für die so definierte Psychologie die Aufgabe der Beschreibung und Zergliederung, die wir oben als dem Streite zwischen reiner und physiologischer Psychologie entrückt bezeichnet haben (vgl. § 8, 7).

10. Auch die Methode hat in dem Entwicklungsgange der Psychologie eine wichtige Rolle gespielt. Lange, namentlich seit Locke, hat die Methode der Selbstbeobachtung als die einzige Grundlage psychologischer Forschung gegolten. Zwar wurde auch die Beobachtung fremden Seelenlebens und die Untersuchung objektiver Zeugnisse für ein solches, wie sie etwa in Briefen oder Lebensbeschreibungen oder in Kunstleistungen vorliegen, anerkannt und betrieben. Direkt und voraussetzungslos ließ sich jedoch nur aus der eigenen Erfahrung eines jeden der Aufschluß über die Seelenvorgänge gewinnen. Durch Kant und Comte wurde nun aber der Glaube an die Zuverlässigkeit, ja an die Möglichkeit jener Methode erschüttert. Kant wies darauf hin, daß durch die Absicht der Beobachtung der zu beobachtende Vorgang selbst verändert werde. Comte behauptete gar die Unmöglichkeit der Methode, weil man sich nicht selbst in

einen Beobachter und ein davon verschiedenes Objekt der Beobachtung spalten könne. Es ist nun besonders seit E. H. Weber (1849) die experimentelle Methode in der Psychologie aufgekommen. Es werden dabei Erlebnisse, die man untersuchen will, unter genau kontrollierbaren Bedingungen in Personen herbeigeführt. Die Aussagen, die diese Versuchspersonen über ihre eigenen Erlebnisse auf Grund von Selbstbeobachtung machen, werden aufgezeichnet, miteinander verglichen und verwertet. Dadurch wurden die Bedenken, die einer bloßen Selbstbeobachtung gegenüber geltend gemacht werden können, zum Teil gegenstandslos. Die Hauptförderer der Anwendung dieser neuen Methode in der Psychologie sind G. Th. Fechner und W. Wundt gewesen.

O. Külpe und seine Schüler haben sie auch gegenüber den Denk-, Willens- und Gefühlsvorgängen anzuwenden gesucht. Je unmittelbarer freilich diese Vorgänge als dem Ich (Subjekt) zugehörig erlebt werden, um so schwerer ist es, sie zum Gegenstand der Beobachtung zu machen, sie also zu objektivieren.

11. Die Psychologie beschäftigt sich — so können wir nunmehr zusammenfassen — mit Erfahrungstatsachen, die in Beziehung zu solchen stehen, die von der Naturwissenschaft behandelt werden, und sie bedient sich dabei wie diese der empirischen Methode. Dadurch ist sie als eine Einzelwissenschaft hinreichend charakterisiert, und es ist nur noch eine Frage der Zeit, wann diese Bedeutung auch äußerlich durch einen von der Philosophie unabhängigen, selbständigen Betrieb dieser naturwissenschaftlich gerichteten experimentellen Psychologie zur Geltung kommen wird. Daraus ergibt sich das Recht der naturwissenschaftlichen (objektivierenden) Psychologie (mit Münsterberg u. a.) eine subjektivierende entgegenzustellen, die das Erleben von vorwiegend subjektivem Charakter auf Grund unmittelbaren (»intuitiven«) Bewußtseins von ihm zu schildern hat. Es soll hier nicht genauer auf die besonderen Aufgaben der Psychologie und deren Arten (Psychogenesis, Individualpsychologie, differentielle Psychologie, Völker-

psychologie, Pathopsychologie) eingegangen werden. Hin-
gewiesen sei aber auf das Problem einer philosophischen
Psychologie, die etwa ähnlich, wie die Naturphilosophie
(vgl. § 7, 8) den Naturwissenschaften gegenüber, an eine
einzelwissenschaftliche Psychologie anzuknüpfen hätte. Erste
Versuche einer solchen philosophischen Psychologie (be-
sonders der erkenntnistheoretischen Grundlegung der Psycho-
logie) liegen vor in Wundts Logik III, ferner in Rehmkes
Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. Aufl. 1905, und
Ladds *The Philosophy of Mind*, 1895. Dazu gesellen sich
H. Münsterberg: *Grundzüge der Psychologie** I, 1900,
J. Petzoldt: *Einführung in die Philosophie der reinen Er-
fahrung* [von Avenarius] I, *Die Bestimmtheit der Seele*,
1900, P. Natorp: *Allgemeine Psychologie I*, 1912, W. Strich,
Prinzipien der psychologischen Erkenntnis, 1914 und R. Rei-
niger, *Das psychophysische Problem** (Eine erkenntnis-
theoretische Untersuchung) 1916, W. Stern, *Die Psycho-
logie und der Personalismus** 1917).

12. Aus der überaus reichen Literatur der Gegenwart
zur Psychologie nennen wir neben den bereits oben ange-
führten Werken folgende:

Für Anfänger dürften sich am meisten eignen:

- J. R. Angell: *Psychology*, 3. ed. 1905.
H. Ebbinghaus: *Abriß der Psychologie**, 6. Aufl. 1918.
Hagemann-Dyroff: *Psychologie*, 8. Aufl. 1911.
H. Höffding: *Psychologie in Umrissen*, 5. Aufl. 1914 (aus dem Dänischen
von Bendixen).
W. James: *Psychologie*. Deutsch von M. Dürr. 1909.
O. Külpe: *Vorlesungen über Psychologie*, herausgegeben von K. Büh-
ler, 1920.
A. Messer: *Psychologie**, 1914, 2. Aufl. 1920.
Ch. S. Myers: *A Text-Book of experimental Psychology*, 1909. 2. Aufl.
1911.
A. Pfänder: *Einführung in die Psychologie**, 1904.
G. F. Stout: *A Manual of Psychology*, 3. Aufl. 1913.
E. B. Titchener: *Lehrbuch der Psychologie*. Deutsch von O. Kleinm.
2 Bde. 1910—1911.
St. Witasek: *Grundlinien der Psychologie*, 1908.
W. Wundt: *Vorlesungen über Menschen- und Tierseele*, 6. Aufl. 1919.
Grundriß der Psychologie, 14. Aufl. 1920. *Völkerpsychologie* 10 Bde.
1910—1919.

Für eingehenderes Studium sind bestimmt:

- H. Ebbinghaus: Grundzüge der Psychologie, I. 4. Aufl. 1919 von K. Bühler. II. fortgeführt von E. Dürr, 1913.
 Th. Elsenhans: Lehrbuch der Psychologie, 1912.
 J. Fröbes S. J.: Lehrbuch der experimentellen Psychologie, I. Bd., 1. Abt. 1915, 2. Abt. 1917.
 J. Geysler: Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. Aufl. 1912.
 W. James: *The Principles of Psychology*, 2 Bde. 1890.
 F. Jodl: Lehrbuch der Psychologie, 2 Bde., 3. Aufl. 1908.
 G. T. Ladd and R. S. Woodworth: *Elements of Physiological Psychology*, 1911.
 D. Mercier: Psychologie, übersetzt von L. Habrich. 2 Bde. 1906/7 (von neuscholastischem Standpunkt).
 G. F. Stout: *Analytic Psychology*, 2 Bde. 1896.

Als Beiträge zur Geschichte der Psychologie seien hervorgehoben:

- M. Dessoir: Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2. Aufl. I. 1902 (von Leibniz bis Kant). — Abriß einer Geschichte der Psychologie, 1911.
 O. Klemm: Geschichte der Psychologie, 1911.
 H. Siebeck: Geschichte der Psychologie, 2 Bde. 1880. 1884 (reicht bis Thomas v. Aquino).
 R. Sommer: Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller. 1892.
 G. Villa: *La psicologia contemporanea*, 2. Aufl. 1911.

Nur historische Interessen befriedigt auch das vom Standpunkte Herbart's geschriebene, im Texte veraltete, aber in den Anmerkungen einen reichen geschichtlichen Stoff zusammenstellende Werk von:

- W. Volkmann: Lehrbuch der Psychologie, 4. Aufl. 2 Bde. 1894 – 1895.

Eine kritische Betrachtung der sog. »Geheimwissenschaften« (Okkultismus) nimmt in Angriff:

- M. Dessoir: Vom Jenseits der Seele. 1917.

§ 9. DIE ETHIK UND DIE RECHTSPHILOSOPHIE.

1. Aristoteles führt den Ausdruck ethisch (*ἠθικός*) zur Bezeichnung einer besonderen Klasse von *ἀρεταί* (Tüchtigkeiten) ein und begründet damit den engeren Begriff der Tugend, der Sittlichkeit. In seiner Schule wurden dann seine Schriften, soweit sie sich mit solchen Problemen be-

schäftigten, ethische Werke (*τὰ ἠθικά*) genannt. Daneben aber findet sich in der Einteilung der Wissenschaften von Aristoteles für ein Gebiet, welches die Regeln für das menschliche Handeln entwickelt, das Wort *praktische Philosophie* (vgl. § 3, 2). Cicero übersetzt die aristotelische Bildung »ethisch« mit *moralis*, und bei Seneca erscheint die »Ethik« unter dem Titel einer *philosophia moralis*. Damit sind die drei Ausdrücke angegeben, die auf die hier zu behandelnde philosophische Disziplin am häufigsten angewandt worden sind: Ethik, Moralphilosophie und praktische Philosophie. Der an dritter Stelle angeführte Terminus ist allerdings nicht auf die ethische Wissenschaft allein beschränkt. Schon im Altertum rechnete man dazu auch die Staatslehre (Politik) und die Wirtschaftslehre (Ökonomik), wozu Chr. Wolff, der die Bezeichnung »praktische Philosophie« aufnahm, noch das Naturrecht (die Rechtsphilosophie) fügte (vgl. § 3, 4). Unter der Ethik aber versteht man eine Lehre vom sittlichen Verhalten, d. h. von sittlicher Beurteilung, sittlicher Gesinnung (Motiven, Zwecken, Grundsätzen), sittlichen Aufgaben (Idealen, Pflichten) und sittlichen Handlungen. Da über die Bedeutung dessen, was sittlich genannt wird, sehr verschiedene Ansichten bestehen, wie sich gleich zeigen soll, so verzichten wir hier auf die Definition dieses Begriffs und treten sofort in die geschichtliche Betrachtung ein.

2. Ethische Bestimmungen finden sich bereits in der vorsokratischen Philosophie der Griechen. So betonen die Pythagoreer die Bedeutung von Maß und Harmonie auch für unser praktisches Verhalten, so fordert Heraklit († 475 v. Chr.) die Unterordnung des Einzelnen unter die Allgemeinheit und stellt Demokrit die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) als die dauernde Freudigkeit der Seele unter den Gütern des Lebens am höchsten. Aber erst Sokrates hat eine wissenschaftliche Begründung dessen, was sittlich sei, zu liefern versucht, im Gegensatz gegen die Sophisten, die die Allgemeingültigkeit der sittlichen Vorschriften bestritten und dadurch die verpflichtende Kraft derselben bedrohten. Das Wesen einer Sache gibt nach Sokrates über deren Auf-

gabe und Zweck Aufschluß. Weiß man, was der Mensch ist, so weiß man auch, was er soll. Über das Wesen aber kann uns nur eine begriffliche Untersuchung, die Feststellung der allgemeingültigen Merkmale, aufklären. Die Tugend kann hiernach ein Gegenstand des Wissens und durch Lehre mitgeteilt werden, und nicht gegen besseres Wissen, sondern nur aus Unwissenheit wird, wie Sokrates meint, gefehlt. In dem Streben nach Vorteil und Nutzen (insbesondere für die Gemeinschaft, zu der man gehört) findet er das Wesen aller Sittlichkeit, die somit auf der Einsicht in diese Zwecke des Lebens beruht. Ist aber sittliches Wollen und Handeln nur von der Einsicht abhängig, so können dafür ebenso allgemein geltende Regeln entwickelt werden, wie in dem Gebiete des Wissens.

3. An diesen Standpunkt seines Meisters knüpft Platon an. Er erweitert ihn durch seine Metaphysik, seine Ideenlehre. Was nicht zum Wesen einer Sache gehört, das Konkrete der sinnlichen Erscheinung, der Stoff, die Materie, ist nach ihm das Prinzip des Schlechten; der Begriff, die Idee ist aber nicht nur das Muster und Vorbild für das Einzelne, welches das Wesen in stofflicher Erscheinung andeutet, sondern auch die Realität im eigentlichen Sinne (vgl. § 3, 1). Die vollkommenste Idee ist die des Guten, die mit dem göttlichen Wesen zusammenfällt. Platon unterscheidet vier Tugenden, die sämtlich die Herrschaft der Vernunft, der Einsicht über das Wollen und Handeln des Menschen ausdrücken: Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Ein von der Übung dieser Tugenden erfülltes Leben macht allein wahrhaft glücklich. Die Hauptquelle für Platons ethische Ansichten ist sein Dialog über den *Staat* (*πολιτεία*, *Republik*).

Die erste systematische Darstellung der Moralphilosophie hat Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik gegeben. Hier wird als die Grundfrage das Problem des höchsten Gutes, d. h. eines Gutes, das um seiner selbst willen begehrt wird und um dessen willen alle anderen Güter begehrt werden, eingeführt. Daß dieses höchste Gut die Glückseligkeit sei, darin stimmen, wie Aristoteles sagt, alle

überein. Aber worin besteht sie? Er definiert sie als die vernunftgemäße Tätigkeit der Seele (*ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον*). Diese aber ist für Aristoteles das theoretisch erkennende und danach handelnde Geistesleben des Denkers, also diejenige Art des Lebens, die er selbst führte. Auch als Betätigung der Seele im Sinne der Tugend (*ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν*) bezeichnet er die Glückseligkeit. In der Tugend aber findet er eine dauernde Gemütsrichtung, eine Gesinnung, die zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig die richtige Mitte trifft. Die Vernunft ist das notwendige Hilfsmittel, um diese Mitte zu erkennen. Im Gegensatz zu der metaphysischen Ethik Platons erscheinen hier die Grundzüge einer psychologischen Ethik. Bemerkenswert ist noch die Unterscheidung einer esoterischen oder wissenschaftlichen und einer exoterischen oder populären Ethik bei Aristoteles und den Späteren.

4. Keine wesentlich neuen Gedanken treten uns bei den Stoikern und Epikureern entgegen. Jene stellen die allgemeine Forderung auf, naturgemäß zu leben. Da nun aber die Vernunft die eigentliche Natur des Menschen bildet, so heißt hier naturgemäß leben soviel wie vernunftgemäß leben. Der dieser Vorschrift entsprechende »Weise« ist der wahrhaft Gute. Er allein leistet die tugendhafte, pflichtgemäße Handlung (*τὸ κατόρθωμα*) und ist frei von Leidenschaften, welche die »Toren« unterjochen. Der Begriff der Pflicht (*τὸ καθήκον*) und die Annahme gleichgültiger, indifferenter, weder guter noch böser Dinge (*τὰ ἀδιάφορα*) sind die wichtigsten Neuerungen der stoischen Ethik, in der zwischen einer dogmatischen (wissenschaftlichen) und einer paränetischen (ermahnenden), d. h. praktischen, angewandten Lehre unterschieden wird.

Nach den Epikureern ist zwar das Glück, die Lust, das höchste Gut, aber auch sie halten die (der stoischen Leidenschaftslosigkeit, *Apathie*, ähnliche) unerschütterliche, insbesondere von den Begierden nicht gestörte Seelenruhe, *Ataraxie*, neben der Gesundheit des Körpers für den eigentlichen Inhalt eines glücklichen Lebens. Die Einsicht ist darum auch nach ihnen die Bedingung für die Erlangung dieses

Gutes, und so verkörpert sich auch ihnen das Ideal einer sittlichen Lebensführung in einem »Weisen«.

5. Eine neue Lebensanschauung in Verbindung mit einer neuen Religion bringt das Christentum. Seine eigentümlichen ethischen Gedanken mit der entsprechenden religiösen Fassung und Begründung sind folgende: 1. Der Mensch ist böse von Jugend auf, in Schuld und Gottentfremdung verstrickt und ohne Kraft, sich von selbst aus diesem Zustand zu befreien. Dem natürlichen Menschen kommt die Erlösung, die Versöhnung mit Gott durch den Gottessohn, der die Schuld der Menschheit als der Reine, Fleckenlose tilgt, indem er der Sünde Sold, den Tod, erleidet. Denen, die an den Erlöser glauben, seine frohe Botschaft annehmen, wird Seligkeit, Frieden, Vergebung der Sünden zuteil. 2. Alle Menschen sind vor Gott gleich als seine Kinder und somit unter sich Brüder. Kein trennendes Moment, wie Nationalität, Stand, Geschlecht, begründet einen Unterschied in ihrer Stellung zum Höchsten. Darum lautet das ethische Grundgesetz des Christentums: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! Und der Nächste kann Jeder sein oder werden. 3. Zum Himmel, zur Seligkeit führt nur der schmale Pfad der Tugend, der Barmherzigkeit, Friedfertigkeit, Herzensreinheit, das neue Leben, zu dem man wiedergeboren werden muß, indem man im Vertrauen auf den Erlöser den alten Adam auszieht. Zur Verdammnis aber führt die breite Straße des Lasters, auf der diejenigen wandeln, die ihren natürlichen Neigungen zu folgen fortfahren. Zur Umkehr uns zu bestimmen liegt in unserem Willen, doch können wir das Ziel der Reinigung, des neuen Lebens in und mit Gott, nicht aus eigener Kraft erreichen. Von diesen Gedanken haben der zweite und dritte auch unabhängig von der religiösen Einkleidung eine dauernde Geltung erworben. Die Annahme einer ethischen Gleichberechtigung aller Menschen und einer ethischen Kausalität (wir ernten auch auf moralischem Gebiet nur was wir säen) sind von den späteren Ethikern fast ausnahmslos vertreten worden.

6. In der Abhängigkeit von den religiösen Vorstellungen bleibt die Ethik innerhalb der mittelalterlichen Philosophie

durchweg. Die antike Ethik galt als eine heidnische, aus der man sich zwar einige passende Begriffe aneignete, wie den platonischen Gegensatz zwischen Erscheinung und Idee, Sinnlichkeit und Vernunft, nicht jedoch ohne diesen Begriffen eine Umbiegung in christliche Anschauungen zuteil werden zu lassen. Vielfach neigte die christliche Ethik des Mittelalters zu Askese und Weltflucht. Als ein hochbedeutendes ethisches Problem tritt das der Willensfreiheit auf und damit der Gegensatz zwischen dem Indeterminismus, der eine Freiheit der Willensentscheidung von der Naturnotwendigkeit behauptet, und dem Determinismus, der eine solche bestreitet. Der Humanismus geht wieder auf die antike Moral zurück und erneuert besonders die stoischen und die epikureischen Lehren. Die Reformation aber stellt ihrer leitenden Idee nach nicht nur den religiösen, sondern auch den sittlichen Menschen auf sich selbst, indem sie ihn von der Vormundschaft der Tradition und der Kirche befreit. Der Glaube des Einzelnen wird zur entscheidenden Macht. Zugleich wird der Gegensatz und Wertunterschied zwischen Priestern und Laien, Heiligem und Weltlichem beseitigt und die Berufserfüllung im irdischen Dasein schlechthin als die sittliche Aufgabe anerkannt. Obwohl Luther das Buch *ethicorum* des Aristoteles »ärger denn kein Buch, straks der Gnaden Gottes und christlichen Tugenden entgegen« genannt hatte, wird es doch von Melancthon bei seiner Bearbeitung der Ethik stark benutzt, wenn auch mit christlichen Begründungen und Wendungen durchsetzt.

7. Der Grundgedanke der ethischen Bestrebungen in der neueren Philosophie ist die Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion, der Ethik von der Theologie und der Metaphysik. Als erster in einer neueren Sprache fordert sie bereits der französische Skeptiker Charron († 1603). Die Religion erzeugt nach ihm nicht die natürliche Moral, sondern bildet deren Folge und Krone. Die Wege, die zu diesem Zwecke einer selbständigen Begründung der Sittlichkeit eingeschlagen werden, sind freilich sehr verschieden. Sie lassen sich unter zwei umfassende Gesichtspunkte bringen, den aprioristischen und den empiristischen. Nach jenem

wurzelt die Moral in einem ursprünglichen, nicht weiter ableitbaren, also *a priori*, nicht durch Erfahrung gerechtfertigten Besitz des Menschen, eigentümlichen Gefühlen, Grundsätzen und Willensrichtungen. Der Apriorismus sieht also den Inhalt der sittlichen Ideen bzw. Vorschriften oder die sittlichen Gemütsregungen als ursprünglich und eigenartig an und gründet den wissenschaftlichen Aufbau der Ethik auf Voraussetzungen, deren Richtigkeit als fraglos und einleuchtend gültig angesehen wird. Nach dem Empirismus ist der Inhalt der ethischen Ideen, Urteile und Pflichten nur aus der Erfahrung zu gewinnen und nur durch Erfahrungen (über den Folgen der verschiedenen Verhaltensweisen) zu rechtfertigen. Durch mannigfaltige empirische Einflüsse entwickelt sich in der Geschichte der Menschheit und beim Einzelnen eine sittliche Gesinnung und Handlungsweise. Dabei wird die Ethik auch wohl in enge Abhängigkeitsbeziehung zu bestimmten Erfahrungswissenschaften gesetzt, insbesondere zur Psychologie, Biologie und Soziologie. Die Gesetze des Lebens und seiner Erhaltung, der Zusammenhang und die Entwicklung der seelischen Vorgänge, die Bildung und Gliederung menschlicher Gemeinschaftsformen gelten dann als Voraussetzungen einer Theorie des Sittlichen.

8. Den Apriorismus vertreten in der englischen Moralphilosophie die Intuitionisten, so genannt, weil sie die ethischen Prinzipien für unmittelbar gewiß und intuitiv erkennbar, ähnlich den geometrischen Axiomen, halten. Zu ihnen gehören Cudworth († 1688), Butler († 1752) und die schottische Schule mit Thomas Reid († 1796) an der Spitze. Sodann hat Kant einen Apriorismus ausgebildet. Unter unseren praktischen Grundsätzen finden sich nach ihm neben hypothetischen Vorschriften (in der Form: wenn du dies Ziel willst, mußt du diese Mittel wollen) solche Forderungen, die unbedingt, kategorisch, gelten, wie das Gebot: Du sollst nicht lügen! Sucht man die allgemeine Form dieser kategorischen Forderungen auszudrücken, so ergibt sich der von Kant sog. »kategorische Imperativ«. Er lautet: Handle so, daß die *Maxime* deines Willens jederzeit zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung

werden könne! Bestimmten Inhalt gewinnt man für dieses formale Gebiet, indem man bei den Gelegenheiten zum Handeln, die das Leben mit sich bringt, die beabsichtigte Handlungsweise prüft unter dem Gesichtspunkt: Kann ich wollen, daß alle so handeln? Auch z. B. gegen mich selbst? Die ethischen Hauptschriften Kants sind die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« 1785 und die »Kritik der praktischen Vernunft«, 1788. Auch Schopenhauer (»die beiden Grundprobleme der Ethik«, 2. Aufl. 1860) ist Apriorist, denn die einzige »Grund-Triebsfeder« der Handlungen von moralischem Wert, der freien Gerechtigkeit und der echten Menschenliebe, ist ein ursprünglich menschliches Gefühl, das Mitleid, ein »erstaunenswürdiger, ja mysteriöser« Vorgang, von dem nur die Metaphysik eine weitere Erklärung zu geben vermag (durch die Lehre von der Wesenseinheit aller wollenden Wesen). Das letzte Fundament der Ethik liegt somit »in der menschlichen Natur selbst«. Ferner ist Herbart (Allgemeine praktische Philosophie, 1808) der Ansicht, daß »das Löbliche und Schändliche eine ursprüngliche Evidenz besitzt, vermöge deren es klar ist, ohne gelernt und bewiesen zu werden«. Die grundlegenden sittlichen Urteile enthalten gewisse Musterbegriffe, »praktische Ideen«, wie die der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, die sich nicht weiter ableiten lassen. In der Gegenwart haben besonders F. Brentano, und von ihm beeinflusst, Phänomenologen im Sinne Husserls (vgl. § 5, 12), besonders M. Scheler und A. Messer, eine apriorische Evidenz für die sittlichen Wertschätzungen behauptet und durch eindringende Analyse zu erweisen gesucht (vgl. § 28, 11). Als fertig angeboren brauchen diese deshalb nicht zu gelten.

9. Locke ist der erste entschiedene Gegner des (psychologisch gerichteten) Apriorismus, der angeborene praktische Grundsätze annimmt. Ihm gegenüber vertritt er eine empiristische Auffassung von der Entstehung der sittlichen Ideen und Normen. Daneben ist er freilich der Ansicht, daß man aus der Voraussetzung Gottes und der vernünftigen Natur der Menschen alle Regeln für das Handeln mit Notwendigkeit ableiten könne. Insofern ist er selbst Apriorist (da er

die Geltung des Sittlichen nicht auf die Erfahrung gründet). Diese Grundansicht hat in klassischer Form das berühmte Werk des Spinoza (*Ethica ordine geometrico demonstrata* 1677) durchgeführt, das die Ethik aus metaphysischen und aus psychologischen Prinzipien abzuleiten sucht. Indessen bei der Schilderung der menschlichen Knechtschaft (d. h. der Abhängigkeit von den natürlichen Affekten und Trieben), sowie bei der Lehre von der menschlichen Freiheit, d. h. von der Überwindung jener Herren des Willens durch die intellektuelle Liebe zu Gott, die Hingabe an die reine Erkenntnis, benutzt Spinoza doch tatsächlich die Erfahrung (wenn er es sich auch nicht zugesteht). Um so entschiedener und offener wird dagegen der Empirismus von Helvetius († 1771) und Holbach (vgl. § 7 6) gegen alle theologische Begründung der Moral geltend gemacht. In der Gegenwart hat er sich vielfach zum Evolutionismus weitergebildet, der die Geschichte der Menschheit, die Entwicklung der Gesellschaft heranzieht, um die Tatsachen des Sittlichen zu erklären, diese also nicht mehr aus der Bildung des Wollens und Denkens im einzelnen Individuum hervorgehen läßt. In dieser Form ist der Empirismus als die herrschende Anschauung der modernen Ethik zu betrachten, die z. B. bei H. Spencer und Wundt ihre Ausprägung gefunden hat. Dem Empirismus gehören ferner die zahlreichen Versuche englischer Ethiker des 18. Jahrhunderts an, die Moralphilosophie auf die Psychologie zu gründen. Einen noch sehr unvollkommenen Anfang in dieser Richtung macht Shaftesbury¹⁾. Er sieht das Wesen des Sittlichen in der mit Glückseligkeit verbundenen Harmonie zwischen den selbstischen und den sozialen Affekten und meint, daß bei der Reflexion auf unseren inneren Zustand Gefühle der Billigung und Mißbilligung (die er »Reflexionsaffekte« nennt) entstehen, und er schreibt diesen eine das menschliche Wollen bestimmende Triebkraft zu. Ihre Fortsetzung erhält diese psychologische Grundlegung der Ethik durch Hutcheson († 1747),

¹⁾ *An inquiry concerning Virtue and Merit* 1699, später umgearbeitet in den *Characteristics of Men etc.* 1711 u. ö., deutsch in der Philos. Biblioth. von P. Ziertmann.

der in dem Wohlwollen das einzige, auf egoistische Erwägungen nicht zurückführbare, Motiv sittlicher Handlungen erblickt, sowie namentlich durch Hume und A. Smith¹⁾, die sich um eine Theorie der Sympathie (d. h. der »Einführung« in andere) bemühen. Gegenwärtig gilt die Psychologie allgemein als eine der Hilfswissenschaften der Ethik. Ferner sind, besonders von Spencer, Biologie und Soziologie als Hilfswissenschaften der Ethik gewürdigt und benutzt worden.

10. Diese kurze Übersicht der Bemühungen um die Begründung einer selbständigen ethischen Wissenschaft zeigt, daß die empiristische Richtung allmählich immer mehr an Boden gewonnen hat. In der Tat ist die moderne Ethik zumeist teils evolutionistisch, teils biologisch, psychologisch, soziologisch. Sie hat sich damit zu einer Erfahrungswissenschaft entwickelt, die ihre Tatsachen, ihr eigentliches Objekt in dem sittlichen Verhalten, d. h. in der sittlichen Beurteilung von Handlungen und Gesinnungen, Grundsätzen und Absichten, und in dem dadurch bestimmten praktischen Verhalten findet und die Erklärung dieser Tatsachen mit Hilfe von psychologischen, soziologischen, entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungen und Gesetzen zu geben versucht. Einige Bemerkungen mögen diese Auffassung der Ethik näher begründen und erläutern und zugleich dartun, was eine solche empiristische Ethik leisten kann und was sie nicht zu leisten vermag.

Die Handlungen in ihrer anschaulichen Tatsächlichkeit sind weder gut noch böse. Während die ästhetischen Prädikate, das Schöne und das Häßliche, auf die wahrnehmbare Erscheinung selbst bezogen werden, bedingen die ethische Wertung einer Handlung Annahmen über den Zweck, dem sie dient, die Absicht, der sie entsprungen ist, die Gesinnung, die sich in ihr kund gibt. Fassen wir alle diese subjektiven Bedingungen einer Handlung mit dem Wort Wille zusammen, so ergibt sich die Wahrheit des Satzes von Kant: Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben

²⁾ *Theory of Moral Sentiments* 1759, deutsch 1791.

zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Die Ethik hat sich nun der Aufgabe unterzogen, den Begriff des Guten, des sittlichen Wertes allgemeingültig zu bestimmen und daraus die einzelnen Anwendungsformen desselben verständlich zu machen. Aber die mannigfaltigen Versuche, die in dieser Richtung angestellt worden sind, haben bisher noch zu keinem allgemein anerkannten Ergebnis geführt. In der Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit der Theorien gleicht die Ethik der Metaphysik. Nur die Tatsache, daß überhaupt Forderungen, Normen, Ideale von Menschen als verbindlich angesehen, gewisse Zwecke vor anderen erstrebt und gewisse Motive vor anderen gebilligt werden, darf man als eine von allen Ethikern zugestandene bezeichnen, während über den Inhalt der gültigen Wertungen, Regeln, Ziele und Absichten die Anschauungen erheblich weit auseinandergehen.

11. Diese Verschiedenheit der Theorien, mit der wir uns weiter unten in dem Abschnitte über die ethischen Richtungen eingehender beschäftigen werden, hat zum Teil in dem geschichtlichen Wechsel der ethischen Ansichten selbst ihren Grund. Manches von dem, was wir heute als sittlich, gut oder verdienstlich betrachten, ist früher anders beurteilt worden oder hat überhaupt keine Aufgabe des menschlichen Willens gebildet. Aber auch in einer bestimmten Epoche, etwa in der Gegenwart, entfaltet sich ein offener und unausgeglichener Widerstreit der Richtungen. Diesen können wir nicht, wie bei der Metaphysik, auf die Unsicherheit hypothetischer Ergänzungen der wissenschaftlichen Weltkenntnis zurückführen. Hier muß er vielmehr in erster Linie auf wirklichen Unterschieden in dem ethischen Verhalten selbst beruhen, die zwischen einzelnen Individuen, einzelnen Gesellschaftsklassen usw. bestehen, und wohl als Folge von tatsächlich vorliegenden Unterschieden in den Wertungen selbst aufgefaßt werden müssen. Daraus erwächst einer wissenschaftlichen Ethik die Aufgabe einer Ermittlung und Zergliederung der in ihrer Zeit herrschenden sittlichen Anschauungen, der sie sich

nicht entziehen darf, wenn sie nicht ein müßiges Erzeugnis lebensfremder Gedankenarbeit werden will. Man merkt es den Ethiken vielfach an, daß sie von Philosophen herrühren, die ihre persönliche Wertung zum allgemeinen sittlichen Ideal erhoben haben. Wenn z. B. Aristoteles das höchste, erwünschteste Ziel in der reinen Betrachtung des Denkens, Spinoza in der intellektuellen Liebe zu Gott oder in dem Streben nach philosophischer Erkenntnis sieht, so geht diese Bestimmung des höchsten Gutes offenbar von individuellen Bedürfnissen, nicht aber von einer unbefangenen Würdigung aller als sittlich geltenden Werte aus. Zu dieser Forderung einer möglichst weitgreifenden Sammlung und Sichtung von sittlichen Tatsachen tritt nun für die Ethik die weitere Aufgabe, darzutun, ob und warum eine ethische Beurteilung vor anderen möglichen den Vorzug verdient und die ihr entsprechenden Zwecke und Normen als die sittlichen ausgezeichnet werden dürfen. Von einer wissenschaftlichen Ethik, die auf das Machtmittel persönlicher Autorität ebenso wie auf die Benutzung religiöser Argumente verzichtet, könnte dies nur geleistet werden unter der Voraussetzung eines objektiv und für alle gültigen Wertmaßstabes. Ob es aber einen solchen gibt, ist eine offene Frage.

Auch stoßen wir hier auf eine Schranke aller empiristisch verfahrenen Ethik. Denn wenn sich wirklich aus der Fülle und Verschiedenartigkeit der in der Vergangenheit und Gegenwart tatsächlich vorliegenden sittlichen Urteile ein gemeinsamer Maßstab, d. h. ein oder einige allgemein anerkannte Grundurteile herausfinden ließen, so bliebe immer noch das Problem ungelöst: Ist das, was tatsächlich anerkannt wird, auch das objektiv Gültige, verdient es diese Anerkennung? Diese Frage aber kann durch Hinweis auf Tatsachen — und darüber kommt die empiristische Ethik nicht hinaus — unmöglich überzeugend beantwortet werden (vgl. § 28, 9—11). Vielmehr wird der Einzelne (sofern er zu geistiger Selbstständigkeit gelangt ist) sittliche Wertschätzungen als gültig nur anerkennen, sofern sie ihm selbst einleuchten. Hier liegt der relative Wahrheitsgehalt der aprioristisch-intuitiven Ethik. Freilich muß dabei mit der Möglichkeit gerechnet

werden, daß für verschiedene Menschen, Völker und Zeiten sich verschiedene sittliche Wertschätzungen und Ideale als gültig darstellen.

Aus dem Gesagten geht auch hervor, daß die Ethik nur zum Teil — nämlich nur soweit sie Erfahrungswissenschaft von den sittlichen Tatsachen ist — als eine Einzelwissenschaft gekennzeichnet werden kann, die mit der Hilfe anderer Einzelwissenschaften, wie der Psychologie, Biologie, Soziologie, ihren Gegenstand behandelt.

12. Für diesen Charakter einer Einzelwissenschaft spricht auch das Verhältnis, das die empiristische Ethik gegenwärtig zur Metaphysik einnimmt. Seit Kant hauptsächlich ist einerseits die Unabhängigkeit des Sollens von Sein und damit der Ethik von der Metaphysik, andererseits die Wichtigkeit des Beitrags, den gerade sie für eine Metaphysik beisteuert, allgemein anerkannt (vgl. § 4, 5. 8). Wie die Naturwissenschaft oder die Psychologie mündet sie also in der Metaphysik, oder anders ausgedrückt; wie sich die letztere an jene Disziplinen als deren Ergänzung und Vollendung anschließt, so sucht sie auch die Ethik weiterzuführen oder deren Leistungen für den Ausbau einer wissenschaftlich begründeten Weltanschauung zu verwerten! Eine Ablösung von der Philosophie ist darum auch für die empirisch verfahrenende Ethik zu erwarten. Sie steht in dieser Beziehung noch weiter zurück als die Psychologie und veranschaulicht gleich dieser den Beruf der Philosophie, nicht nur einzelwissenschaftliche Erkenntnisse, sondern auch ganze Einzelwissenschaften vorzubereiten.

Ist diese Auffassung richtig, dann darf auch die andere Seite der philosophischen Untersuchung, die Wissenschaftslehre, an der Ethik nicht unbeteiligt sein. Diese letztere arbeitet mit Voraussetzungen, die sie anderen Wissenschaften (wie Psychologie, Biologie, Soziologie) entnimmt, und hat somit eine indirekte, eine durch die letzteren vermittelte Beziehung zur Erkenntnistheorie und Logik. Außerdem aber hat sie einen Grundbegriff mit anderen Gebieten, der Ästhetik, der Nationalökonomie, gemein, nämlich den Begriff des Wertes. Die sittliche Beurteilung ist, wie wir

schon oben (§ 9, 10) sagten, eine Art der Wertschätzung. So hat sich denn auch in der letzten Zeit das Bedürfnis nach einer allgemeinen Werttheorie (auch Timologie und Axiologie genannt), von der nicht nur die Ethik, sondern auch Ästhetik und Wirtschaftslehre abhängig wären, lebhafter geregt. A. Döring (Philosophische Güterlehre, 1888), A. Meinong (Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie, 1894) und Chr. v. Ehrenfels (System der Werttheorie, 2 Bde., 1897—1898) haben das Verdienst, eine derartige Untersuchung, die ja auch Herbart bei seiner »Ästhetik« (vgl. § 2, 6) vorschwebte, in umfassenderem Sinne unternommen zu haben¹⁾. Die allgemeine Werttheorie ist, insofern sie über die Bewußtseinstatsachen der Wertschätzung hinaus zu einer selbständig begründeten Rangordnung der Werte zu führen sucht und genötigt ist, neben den subjektiven auch objektive Kriterien des Wertes aufzustellen und zu verwenden, kein einfaches Anwendungsgebiet der Psychologie, sondern sie kann als ein Teil der Erkenntnistheorie angesehen werden. Noch mehr empfiehlt es sich, sie als selbständige philosophische Disziplin neben diese zu stellen, da ja nicht nur die Erkenntnis der Werte, sondern diese selbst (ihre Arten, Beziehungen, Rangverhältnisse usw.) zu untersuchen sind. Jedenfalls zeigt sich hier, daß die Ethik, soweit sie nicht einfach sittliche Tatsachen behandelt, sondern die Frage der Gültigkeit der sittlichen Wertschätzungen erörtert, zur Philosophie gehört.

13. Endlich sei noch bemerkt, daß auch der Ethik, sowie nach früherer Mitteilung der Logik (§ 6, 6), die Bedeutung einer normativen Disziplin zugesprochen worden ist. Ihre »Normen« können freilich, soweit sie im Rahmen der empirischen Ethik sich halten, nur hypothetische Geltung haben und beanspruchen. Zeigt sie, welche Handlungen sitt-

¹⁾ Vgl. dazu auch: J. C. Kreibitz: Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie, 1902; Orestano: *I valori umani*, 1907; H. Münsterberg: Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung, 1908; W. M. Urban: *Valuation, its Nature and Laws*, 1909; Th. Haering: Untersuchungen zur Psychologie der Wertung, 1912; E. Heyde: Grundlegung der Wertlehre, 1916.

liche Werte, welche anderen dagegen sittliche Unwerte nach der von uns tatsächlich geübten Beurteilung sind, so kann man das auch so ausdrücken: wenn jemand sein Leben den tatsächlich anerkannten sittlichen Wertschätzungen entsprechend einrichten will, so muß er sich so und so verhalten. Die normative Anwendung setzt demgemäß die theoretische Erkenntnis des Tatbestands der sittlichen Wertschätzungen voraus, sie besteht einfach in einer praktischen oder technischen Umformung derselben. Eine philosophische Ethik, der es gelänge die objektive Gültigkeit von Wertschätzungen aufzuweisen, könnte schlechthin geltende Normen (kategorische Imperative) aufstellen.

Aus der überreichen ethischen Literatur der Gegenwart können hier nur wenige Schriften genannt werden. In diesen sind leicht weitere literarische Nachweise aufzufinden.

Für den Anfang empfehlen sich:

- G. Heymans: Einführung in die Ethik*, 1914.
F. Jodl, Allgemeine Ethik, hrsg. von W. Börner, 1918.
K. Kautsky: Ethik und materialistische Geschichtsauffassung 1906. 9. Tausend 1919.
Th. Lipps: Die ethischen Grundfragen, 2. Aufl. 1905.
J. S. Mackenzie: *A Manual of Ethics*, 4. ed. 1901.
A. Messer: Ethik*, 1918. Sittenlehre*, 1920.
J. A. Muirhead: *The Elements of Ethics*, 3. ed. 1910.
D. Parodi: *Le problème morale et la pensée contemporaine*, 1910.
F. Paulsen: System der Ethik mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre, 2 Bde., 9.—10. Aufl. 1913.
C. Stange: Einleitung in die Ethik, 1901.
F. Thilly: Einführung in die Ethik. Deutsch von Rud. Eisler, 1907.
J. Unold: Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung, 1896. Aufgaben und Ziele des Menschenlebens, 4. Aufl. 1914. Organische und soziale Lebensgesetze, 1906.
G. Vidari: *Elementi di Etica*, 3. ed. 1911.

Schwieriger sind:

- V. Cathrein, S. J.: Moralphilosophie, 5. Aufl. 2 Bde. 1911.
H. Cohen: Ethik des reinen Willens, 2. Aufl. 1907.
J. Dewey, and J. H. Tufts: *Ethics*, 1909.
E. Dürr: Grundzüge der Ethik, 1909.
E. v. Hartmann: Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, 1879, dessen 2. Aufl. unter dem Titel »Das sittliche Bewußtsein«, 1886.
W. Koppelman: Kritik des sittlichen Bewußtseins, 1904.

- L. Nelson: Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. I. Bd. Kritik der praktischen Vernunft. 1917.
- M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik (Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus), 1916.
- H. Schwarz: Das sittliche Leben, 1901.
- H. Sidgwick: Die Methoden der Ethik. Deutsch von C. Bauer, 2 Bde. 1909.
- G. Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft, 2 Bde. 1892—1893.
- H. Spencer: *The Principles of Morality*, 2 Bde. 1892—1893.
- M. Wentscher: Ethik, 2 Bde., 1902—1905.
- W. Wundt: Ethik, 4. Aufl. 3 Bde. 1912.

Historisch orientieren:

- F. Jodl: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, I. 3. Aufl. 1920. II. 2. Aufl. 1912. Dazu als Supplement: F. P. Fulci: Die Ethik des Positivismus in Italien. Übers. v. N. C. Wolff, 1912.
- Reginald A. P. Rogers: *A short History of Ethics*, 1911.
- H. Sidgwick: *Outlines of the History of Ethics*, 4. ed. 1896.
- J. Wendland: Handbuch der Sozialethik. Die Kulturprobleme des Christentums, 1916.
- M. Wundt: Geschichte der griechischen Ethik, I. 1908. II. 1911.
- Th. Ziegler: Geschichte der Ethik. I. Die Ethik der Griechen und Römer, 1881. II. Die christliche Ethik, 2. Ausg. 1892.

14. Die Rechtsphilosophie wächst geschichtlich aus der Annahme eines natürlichen, eines Naturrechtes hervor, das dem positiven, durch Gesetze des Staates bestimmten Rechte gegenübergestellt wird. Schon von Aristoteles wird zwischen dem von Natur und dem durch Satzung Gerechten oder Rechtmäßigen (*φύσει — νόμῳ δίκαιον*) unterschieden. Cicero prägt diesen Gegensatz in das *jus naturae* und das *jus civile* um. Innerhalb der römischen Rechtswissenschaft wird das *jus naturale* als das allgemein menschliche Recht, ja als das für alle Lebewesen geltende (*quod natura omnia animalia docuit*) bezeichnet. Es ist unveränderlich und besteht für jedermann, weil es in der menschlichen Natur seine Wurzel hat. Sein einziger Grundsatz ist der der Gerechtigkeit oder Billigkeit (*aequitas*), während das positive Recht, das *jus civile* und *jus gentium*, außerdem noch auf der Nützlichkeit, Zweckmäßigkeit (*utilitas*) beruht. Seit dem 16. Jahrhundert beginnt die systematische Ausbildung eines Naturrechtes, dessen Wurzel man in dem spezifischen

Wesen des Menschen, seiner Vernunft, sucht. Man entwickelt dessen Begriffe und Grundsätze auch aus reiner Vernunft, *a priori*, welche Auffassung insbesondere durch Hugo Grotius († 1645) zur Herrschaft gelangt. Vielfach geht damit die Konstruktion eines Naturzustandes der Menschheit, wie bei Hobbes (*Leviathan*, 1651), und bei Rousseau Hand in Hand (*Du contrat social*, 1762). Indem man den Naturzustand als rechtlosen dem durch den Staatgeschaffenen Rechtszustand gegenüberstellt, sucht man den Wert des letzteren und zugleich die Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt klar zu stellen. Bis in das 19. Jahrhundert hinein ist, namentlich in Deutschland, Naturrecht und Rechtsphilosophie zusammengefallen. Der letztere Name kommt erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts auf. Damals begann auch die scharf ablehnende Stellung, welche die Juristen bis gegen Ende des Jahrhunderts dem Naturrecht gegenüber eingenommen haben, seit die »historische Schule« die Veränderlichkeit alles Rechts nachgewiesen hatte. Erst in den letzten Jahrzehnten hat die Rechtsphilosophie den relativ berechtigten Kern der Naturrechtslehre wieder mehr zur Anerkennung gebracht (vgl. § 9, 15).

Das Verhältnis der Rechtsphilosophie zur Ethik ist ein schwankendes gewesen. Im Altertum hängen beide eng miteinander zusammen: die Rechtsgesetze sind oder sollen doch wenigstens im letzten Grunde sittliche Forderungen sein, und sie gelten so gut wie die ungeschriebenen Gesetze der Götter oder des Gewissens als verbindlich für das moralische Handeln. Dagegen hat Kant Moralität und Legalität scharf voneinander gesondert: jene geht auf die Gesinnung, aus welcher eine Handlung stammt, diese auf die bloße Übereinstimmung der letzteren mit dem Gesetz. Herbart wiederum hat die Rechtsphilosophie zu einem Teil der Ethik gemacht, indem er die Idee des Rechts als des Mißfallens am Streit unter die fünf praktischen Ideen aufgenommen und dadurch den im engeren Sinne ethischen (§ 9, 8) zugeordnet hat. In der Gegenwart ist man geneigt, Ethik und Rechtsphilosophie dadurch in Verbindung miteinander zu bringen, daß man das gesetzlich Geforderte als eine Vor-

stufe des moralisch Gebotenen ansieht und in der Entwicklung des Rechts eine fortschreitende Anpassung an die sittliche Beurteilung wahrnimmt.

15. Die Rechtsphilosophie kann nach unserer Auffassung nur eine Philosophie der Rechtswissenschaft sein. Unter der Jurisprudenz verstehen wir dabei keineswegs bloß die wissenschaftliche Darstellung eines bestimmten positiven Rechts, etwa des in Deutschland oder in England geltenden, sondern auch die vergleichende Rechtswissenschaft, die sich mit den verschiedenen Rechtsformen beschäftigt, und die allgemeine Rechtslehre, welche die Grundbegriffe erörtert. Eine solche Rechtsphilosophie ist in erster Linie angewandte Wissenschaftslehre, welche die materialen und formalen Voraussetzungen der Rechtswissenschaft behandelt. Zum Teil liegen hier Begriffe vor, die eine allgemeinere, über die Jurisprudenz selbst hinausführende Bedeutung besitzen und daher in dieser Einzelwissenschaft überhaupt nicht erschöpfend dargestellt werden können, wie z. B. die Begriffe der Handlung, des Willens, des Versuchs, des Zufalls, der Freiheit, der Kausalität. Vielfach übernimmt hier die Psychologie die Vorarbeit. Auch die Soziologie ist gegenwärtig häufig als eine Grundlegung der Rechtswissenschaft herangezogen worden. Zum anderen Teil kommen aber Begriffe zur Sprache, die der Rechtswissenschaft eigentümlich sind, wie der des Rechts, der Strafe, der juristischen Person, der Zurechnungsfähigkeit. Hier haben die Juristen selbst die beste Voruntersuchung geliefert. Daneben fesseln das Interesse des Logikers die eigentümlichen Methoden; welche die Jurisprudenz, sofern sie durch ein Gesetzbuch gebundene Marschroute erhielt, auszubilden genötigt war. Die zweite Hauptaufgabe der Rechtsphilosophie besteht in der Kritik und Fortbildung des geltenden positiven Rechts im Sinne des sittlichen Bewußtseins (das ja ebenfalls in einer fortschreitenden Entwicklung begriffen ist). In dieser Richtung liegt die Aufstellung von Rechts- und Staatsidealen, wie sie schon durch Plato u. a. erfolgt; hierher gehört auch, was an dem Gedanken des »Naturrechts« haltbar ist. Dazu darf diese Idee freilich nicht verleiten, ein inhaltlich ausgeführtes

Rechtssystem zu entwerfen, das für alle Völker und Zeiten unabänderlich gelten soll. Der richtige und bedeutungsvolle Grundgedanke der naturrechtlichen Bestrebungen besteht vielmehr darin, eine Weiterentwicklung des Rechts in der Richtung des sittlichen Fortschrittes und im Einklang mit der Änderung der wirtschaftlichen und sonstigen Kulturverhältnisse anzuregen. Die Rechtsphilosophie hat es hiernach mit einer idealen Vollendung der Jurisprudenz und ihres Gegenstandes, des Rechts, zu tun.

16. Eine kurze, klare Darstellung der Rechtsphilosophie und ihrer Geschichte vom Standpunkte Herbarts ist:

A. Geyer: Geschichte und System der Rechtsphilosophie in Grundzügen, 1863.

Den katholischen Standpunkt vertritt:

G. Graf von Hertling: Recht, Staat und Gesellschaft, 3. Aufl. 1916.

Eine treffliche Übersicht im Sinne einer allgemeinen Rechtslehre geben:

E. R. Bierling: Juristische Prinzipienlehre, 3 Bde., 1894—1905.

A. Merkel: Philosophische Einleitung in die Rechtswissenschaft, in v. Holtzendorffs Enzyklopädie, 5. Aufl. 1890.

Außerdem seien empfohlen:

K. Bergbohm: Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I. 1891 (eine durch umfassende Literaturkenntnis unterstützte energische Polemik gegen das Naturrecht. Rechtsphilosophie ist nach dem Verfasser die Philosophie des positiven Rechts).

F. Berolzheimer: System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 5 Bde. 1904—1907.

Fr. W. Förster: Politische Ethik und politische Pädagogik, 1918.

R. v. Ihering: Der Zweck im Recht, 2. Aufl., 2 Bde. 1884, 1886.

J. Kohler: Lehrbuch der Rechtsphilosophie, 1909. Grundlagen des Völkerrechts, 1918.

L. Nelson: Die Rechtswissenschaft ohne Recht. Kritische Betrachtungen über die Grundlage des Staats- und Völkerrechts, insbesondere über die Lehre von der Souveränität, 1917. (Das Festhalten an der uneingeschränkten Souveränität wird für die zwischen den Staaten herrschende Anarchie und »Machtmoral« verantwortlich gemacht.)

H. Pesch, S. J.: Ethik und Volkswirtschaft, 1918.

G. Radbruch: Grundzüge der Rechtsphilosophie*, 1914.

G. Reinach: Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts, 1813 (nach der phänomenologischen Methode Husserls).

- M. Salomon: Das Problem der Rechtsbegriffe, 1907.
R. Stammler: Die Lehre vom richtigen Recht, 1902 (eine eigenartige Erneuerung naturrechtlicher Tendenzen auf dem Boden des kantischen Apriorismus). — Theorie der Rechtswissenschaft, 1911¹⁾.
R. Wallaschek: Studien zur Rechtsphilosophie, 1889.
F. v. Wieser: Macht und Recht, 1910.

Von sozialpsychologischem Gesichtspunkt behandelt das Recht:

W. Wundt: Das Recht, 1917 (Bd. IX der Völkerpsychologie).

Als historische Darstellungen kommen in Betracht:

- E. Cassirer: Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und systematischen Philosophie, 1918.
L. Gumplowicz: Geschichte der Staatstheorien, 1905.
K. Hildenbrand: Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. I. Das klassische Altertum, 1860.
F. J. Stahl: Die Philosophie des Rechts. I. Geschichte der Rechtsphilosophie, 5. Aufl. 1879.

§ 10. DIE ÄSTHETIK.

1. Der Name Ästhetik ist erst durch A. G. Baumgarten (1714—1762) eingeführt worden. Vorher gab es als Gesamtbezeichnungen nur: über das Schöne (*περὶ τοῦ καλοῦ* Plotin), über das Erhabene (*περὶ ὑψους* Longin); über die schönen Wissenschaften und Künste, wobei man unter jenen Poesie und die Kunst der Rede, unter diesen die übrigen Künste verstand; endlich Benennungen einzelner Kunstlehren, wie Poetik, Rhetorik, *de musica*, *de architectura* usw. Diese letzteren sind mit der Zeit selbständige Disziplinen geworden, in denen namentlich die technischen Hilfsmittel der Künste dargelegt werden. Erst im 19. Jahrhundert erlangt der Name Ästhetik allgemeine Aufnahme zur Bezeichnung einer philosophischen Disziplin, die es mit den Tatsachen und Bedingungen des Wohlgefallens und Mißfallens, mit den ästhetischen Eindrücken überhaupt und ihrer Besonderheit in Natur und Kunst zu tun hat.

¹⁾ Eine kurze und klare Darlegung seiner Ansichten hat der Verf. in der »Kultur der Gegenwart« (Teil II Abteil. 8: Systematische Rechtswissenschaft, 2. Aufl. 1913) gegeben.

2. Beiträge zu dieser Wissenschaft sind im Altertum hauptsächlich von Platon, Aristoteles und Plotin († 269 n. Chr.) geliefert worden. Plato unterscheidet zwischen einer Schönheit des Körpers und einer solchen der Seele, einer äußeren und einer inneren Schönheit; die letztere fällt für ihn mit der Tugend, der Sittlichkeit zusammen, und er fordert, daß die körperliche Schönheit der seelischen zu dienen habe. Das Ebenmaß räumlicher Formen, die Reinheit der Töne und Farben bilden nach ihm ein an sich Schönes, dessen Vorhandensein eine eigentümliche Lust gewährt. Das Wesen der Kunst im engeren, ästhetischen Sinne dieses Wortes sieht Platon und mit ihm auch Aristoteles in der Nachahmung (*μίμησις*). Als Hauptquellen für die platonische Ästhetik kommen (abgesehen von dem vermutlich unechten *Hippias major*) die Dialoge *Phädrus*, *Symposion*, *Republik* und *Philebus* in Betracht. Aristoteles bestimmt das Schöne als ein anschauliches Ganzes mit gesetzmäßiger Ordnung der Teile und von mittlerer, also für uns überschaubarer Größe. Die Kunstlehre im engeren Sinne gehört zur poetischen Philosophie (vgl. § 3, 2). Von den ästhetischen Schriften des Aristoteles sind eine *Rhetorik* und eine *Poetik*, die letztere nur als Fragment, das namentlich die Tragödie behandelt, auf uns gekommen. In der Zeit nach Aristoteles wendet sich das Interesse der Darstellung einzelner Kunstlehren zu. Genannt seien die Leistungen des Aristoxenos für die Musik, des Quintilian für die Rhetorik, des Vitruv für die Baukunst. Erst bei dem Hauptvertreter des Neuplatonismus, bei Plotin, treffen wir wieder allgemeinere ästhetische Lehren an, wonach wir bei der Wahrnehmung des Schönen ein uns Verwandtes begrüßen¹⁾ und die Schönheit des Wahrnehmbaren

¹⁾ Οὐ γὰρ ἂν πάποτε εἶδεν ὀφθαλμός ἥλιον ἠλιοειδῆς μὴ γεγενημένος οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλῆ γενομένη (Enn. I. 6, 9), ein Gedanke, den Goethe in den *Zahmen Xenien* so ausdrückt:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken!

auf der Teilnahme an der Idee (*μετοχή εἶδους*) beruht (vgl. die 6. Abhandlung der I. Enneade). Das dem Longin († 273) wahrscheinlich mit Unrecht zugeschriebene Buch »Über das Erhabene« enthält Unterweisungen für die Redner, der in der Schilderung wahrer Größe die bedeutendste Wirkung soll ausüben können.

3. Wir übergehen die spärlichen ästhetischen Reflexionen des Mittelalters und die zahlreichen kunsttechnischen Schriften der Renaissancezeit. Im 17. und 18. Jahrhundert beginnt in der Ästhetik wieder eine lebhaftere, über die Antike hinausführende Bewegung. Unter den französischen Ästhetikern dieser Zeit ragen als die einflußreichsten Boileau (*Art poétique* 1764), Dubos (*Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* 1719) und Batteux (*Cours de belles lettres* 1765) hervor, die sich fast nur auf kunsttheoretische Lehren beschränken. Viel bedeutender und umfassender sind die Leistungen der englischen Ästhetiker, die besonders die Psychologie des Genießenden und des Schaffenden (des Genies) ausbauen und sich um eine eindringende Zergliederung des Schönen bemühen. Nächst Shaftesbury (vgl. § 9, 9), bei dem das Ästhetische und das Ethische noch nicht hinreichend gesondert erscheinen¹⁾ sind hier vor allem Hutcheson (*Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* 1725, deutsch 1762) und Home (*Elements of Criticism* 1762, deutsch 1763—1766) zu nennen. Hutcheson betont die Unmittelbarkeit des Gefallens am Schönen, des Mißfallens am Häßlichen und unterscheidet eine absolute und eine relative Schönheit. Jene beruht auf einem Verhältnis von Einförmigkeit und Mannigfaltigkeit, das an einem Gegenstande für sich, wie z. B. an einer geometrischen Figur, angetroffen werden kann. Die relative Schönheit dagegen beruht auf der Übereinstimmung eines Gegenstandes, z. B. eines Porträts, mit der Vorstellung eines Urbildes, als dessen Nachahmung er betrachtet wird, also auf einer Vergleichung, einer Relation.

¹⁾ Vgl. Shaftesbury: Ein Brief über den Enthusiasmus. Die Moralisten. Deutsch von M. Frischeisen-Köhler in der Philosoph. Bibliothek 1912.

4. Das Werk von Home, das im Original wie in der deutschen Übersetzung mehrfach neu aufgelegt worden ist und sich in der zeitgenössischen ästhetischen Literatur eines großen Ansehens erfreut hat, ist von Dilthey mit Recht die »reifste und vollständigste analytische Untersuchung des 18. Jahrhunderts über das Schöne« genannt worden. Eine eingehende Psychologie der Gefühle bildet hier den Ausgangspunkt für die eigentlichen ästhetischen Ausführungen. Das Schöne ist nach Home eine sekundäre Eigenschaft der Körper im Sinne von Locke (vgl. § 7, 5), d. h. ein Subjektives und Objektives zugleich. Ohne ein fühlendes, empfängliches Subjekt gibt es keinen ästhetischen Eindruck, aber da nicht alles unterschiedslos gefällt, so sind gewisse Beschaffenheiten der Farbe, Form, Bewegung usf. zugleich als objektive Bedingungen des Schönen anzuerkennen. Durch die Zusammenfassung aller elementaren Verbindungen zwischen bestimmten ästhetischen Erregungen und bestimmten Eigenschaften der erregenden Objekte, die wir nach dem übereinstimmenden Urteil einer höchstgebildeten Minorität feststellen, entsteht ein Gesetz (Kanon) des Geschmacks. Das Schöne weckt in uns Gefühle, die mit keiner Begierde verbunden sind und den allgemeinen Charakter der Lieblichkeit und Heiterkeit an sich tragen. Auch Home unterscheidet zwei Arten der Schönheit: die immanente (*intrinsic*), den Gegenständen an sich selbst zukommende, durch die Sinne empfundene, und die relative, auf einer Zweckmäßigkeit- oder Nützlichkeitsbetrachtung beruhende. Das Gefallen an einer regelmäßigen Gestalt gehört zu jener, das Gefallen an einem Wohnhause, sofern es bequem, also zweckdienlich gebaut erscheint, zu dieser Art von Schönheit.

5. In Deutschland hat zunächst Baumgarten die ästhetischen Erörterungen dadurch in Fluß gebracht, daß er die Ästhetik als eine neue, in dem Wolffschen System (vgl. § 3, 4) eine Lücke ausfüllende philosophische Disziplin begründete (*Aesthetica* 1750, 1758). Der Logik als der Wissenschaft vom oberen Erkenntnisvermögen oder von der Verstandeserkenntnis tritt sie als Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis, als *Gnoseologia inferior* zur Seite.

Da nun die Vollkommenheit für die sinnliche Erkenntnis sich als Schönheit darstellt, so wird die Ästhetik zu einer Theorie des Schönen und der Kunst, und zu einer praktischen Anleitung, wie etwas Schönes hervorzubringen sei. Die Schönheit kann sein eine solche der einzelnen Vorstellungen, eine solche der Anordnung, in der diese gegeben sind, und eine Schönheit des Ausdrucks oder der Darstellung. Von der Auffassung, daß es sich beim Genuß des Schönen um eine verworrene (weil sinnliche) Erkenntnis handle, der die Verstandeserkenntnis als höhere Form gegenüberstehe, befreite sich die Folgezeit durch die Einsicht, daß die Gefühle der Lust und Unlust gar nicht zum Erkenntnis-, aber auch nicht zum Begehrungsvermögen gehören, sondern einem eigentümlichen Empfindungs- oder Gefühlsvermögen entstammen. Um die Einführung dieses dritten Seelenvermögens machen sich zuerst Sulzer und Mendelssohn, später Tetens (vgl. § 8, 6) und Kant verdient. Mendelssohn (*Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften*, 1761) unterscheidet eine Schönheit der Form und des Ausdrucks und untersucht die letztere in den Künsten an der Hand einer Gegenüberstellung der natürlichen und willkürlichen Zeichen, der beiden Arten von Ausdrucksmitteln. Sulzer hat eine sehr vollständige Übersicht des ästhetischen Wissens und Schrifttums seiner Zeit in der lexikalisch geordneten »Allgemeinen Theorie der schönen Künste« (4 Bde. 1771—1775 u. ö.) gegeben.

6. In seiner »Kritik der Urteilskraft« (1790) sucht Kant zu zeigen, daß die Urteilskraft bei den Geschmacksurteilen nur von subjektiven Bedingungen abhängig ist, die man bei allen Menschen voraussetzen darf, und somit berechtigt ist, den Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu erheben. Diese subjektive Bedingung besteht beim Schönen in der Lust an dem freien Spiel der Erkenntniskräfte Phantasie und Verstand, die sich allgemein mitteilen lassen muß, beim Erhabenen in der Lust an der Überlegenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit und an unserer übersinnlichen Bestimmung (nämlich der Tugend). Die Lust am Schönen ist

unmittelbares interesseloses (d. h. begierdeloses) Wohlgefallen an dem Formalen der Gegenstände, an der Reinheit der Farben und Töne, an der Zeichnung in den bildenden Künsten, an der Komposition in der Musik. Neben der freien Schönheit gibt es freilich auch eine anhängende, bei der die Vollkommenheit des beurteilten Gegenstandes nach einem Begriff, dem er entsprechen soll, vorausgesetzt wird, und die man an Menschen und Gebäuden antrifft. Erhaben nennen wir das, was allen Maßstab der Sinne durch unvergleichliche Größe (das Mathematisch-Erhabene) oder durch unvergleichliche Kraft (das Dynamisch-Erhabene) übertrifft. Da wir nun die Idee solch unermeßlicher Größe oder Kraft nicht den Gegenständen entnehmen, sondern aus unserer Vernunft allein schöpfen können, so offenbart sich im Erhabenen die Überlegenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit. Ein Kunstwerk muß einerseits als Kunst, andererseits von allem Regelzwang so frei wie die Natur erscheinen und ist somit nur als Schöpfung eines Genies, das der Kunst durch sein natürliches Schaffen die Regel gibt, möglich. Die Künste werden von Kant nach den Ausdrucksmitteln Wort, Gebärde und Ton in redende (Beredsamkeit und Dichtkunst), bildende (Skulptur, Architektur, Malerei) und Künste des Spiels der Empfindungen (hauptsächlich Musik) eingestellt. Schiller hat den allgemeinen ästhetischen Ansichten Kants in freier Weise sich angeschlossen und sie weiter entwickelt (»Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen«, 1795).

7. In der Ästhetik nach Kant wird ein Gegensatz zweier Richtungen, der Gehalts- oder idealistischen und der Form- oder formalistischen Ästhetik, bedeutungsvoll. Jene, von Schelling¹⁾, Hegel²⁾ und Schopenhauer³⁾ begründet, hebt hervor, daß nur die symbolische, ausdrucksvolle

¹⁾ Philosophie der Kunst, nach Vorlesungen aus den Jahren 1802 bis 1805 in der Gesamtausgabe der Werke (I. Abteil. 5. Bd.) 1859 veröffentlicht. ²⁾ Vorlesungen über Ästhetik, in den Sämtlichen Werken (Bd. 10 in 3 Tln.) 1836—1838 herausgegeben. ³⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung (3. Buch) 1819, nebst den Ergänzungen des 2. Bandes, 1844. Beste Ausgabe von P. Deussen.

Form, die ideenhaltige Erscheinung, nicht aber die Form als solche ästhetischen Wert habe. Das Kunstwerk wird aufgefaßt und gewürdigt als eine Darstellung von Ideen, die der Künstler durch das sinnliche Material von Tönen oder Farben oder Formen hat ausdrücken wollen. Nach Schelling gibt es außerhalb des Reiches der Kunst nur noch im Gebiete der organischen Natur Schönheit. Aus dem Kunstwerk tritt uns, wie Schopenhauer sagt, die Idee leichter entgegen, weil sie von störenden Zufälligkeiten, die ihr in der Natur anzuhaften pflegen, befreit ist. Die Naturschöne ist nach Hegel bloß Annäherung an oder Vorstufe für das Schöne. Diesen Standpunkt haben namentlich Ästhetiker Hegelscher Richtung systematisch dargestellt, in erster Linie F. Th. Vischer in seiner großen *Ästhetik* (3 Tle. 1846—1858). Die hier geschilderte Gehaltsästhetik trägt zugleich einen spekulativen, metaphysischen Charakter an sich, ist, wie Fechner sich ausdrückte, eine Ästhetik »von oben«, die aus allgemeinen Begriffen die Tatsachen abzuleiten und den Zustand der ästhetischen Betrachtung, der reinen willenlosen Kontemplation in seiner Bedeutung für die Weltanschauung zu würdigen sucht. Von dieser Richtung ist, von feinsinnigen und geistreichen Einzelheiten abgesehen, nicht viel mehr als der allgemeine Gedanke des Symbolischen übrig geblieben.

Den inductiven Weg (»von unten«) schlägt — entsprechend der Metaphysik — die Ästhetik E. v. Hartmanns ein: Sie trägt aber wie die Schopenhauers, von der sie beeinflußt ist, deutlich einen metaphysischen Charakter. Schönheit gilt ihm als eine der Offenbarungsweisen des absoluten Geistes (des »Unbewußten«). Im ästhetischen Erlebnis fühlt das Subjekt seine Trennung vom Absoluten überwunden.

Wieder an Kant knüpft an J. Cohn (1917). Er will vom Dogmatisch-Metaphysischen ins Transzendente zurück. Alles ästhetisch Gewertete ist nach ihm »Ausdruck eines Innenlebens«. Dieser Ausdruck muß in einer bestimmten, unserem Auffassungsvermögen entsprechenden Gestaltung auftreten; endlich müssen Ausdruck und Gestaltung im

ästhetisch Vollendeten eine notwendige Einheit bilden. Eine Fortbildung der kritischen Ästhetik Kants gibt auch H. Cohen (1912).

Im Gegensatz zur Gehaltsästhetik vertreten Herbart und seine Schule die formalistische Ansicht. Hiernach ist die Materie eines Gegenstandes ästhetisch gleichgültig, nur die Form, das Verhältnis dem Geschmacksurteil unterworfen. Die Ästhetik hat die Aufgabe, die elementaren Verhältnisse, die in allen komplexen Eindrücken schöner oder häßlicher Art wiederkehren, aufzusuchen und die Musterbegriffe zu bestimmen, nach denen sich die ästhetischen Urteile richten. Zu jenen gehören das Harmonische der Töne, der Einklang der Farben, der Rhythmus u. dgl. m. R. Zimmermann hat in seiner *Allgemeinen Ästhetik als Formwissenschaft* (1865) diesen Gedanken durchgeführt. Er unterscheidet Quantitäts- und Qualitätsformen und stellt für sie Grundsätze (z. B. die stärkere gefällt neben der schwächeren Vorstellung, diese mißfällt neben jener) und Musterbegriffe (z. B. der Vollkommenheit, Wahrheit, Einheit) auf. — Zwischen beiden Richtungen sucht Koestlin in seiner *Ästhetik* (1869) zu vermitteln, indem er von dem ästhetischen Gegenstande zunächst eine anregende Gestaltenfülle überhaupt, sodann einen ansprechenden oder interessanten Inhalt und eine vollbefriedigende Form verlangt.

8. Die starke empiristische Richtung im Denken des 19. Jahrhunderts und die Entwicklung der Psychologie unter dem Einfluß der Naturwissenschaft hat zu Versuchen geführt, eine empirische im Gegensatz zur spekulativen oder konstruktiven Ästhetik zu begründen, und zwar geschieht dies nicht bloß hinsichtlich der Urteile über gefallende Eindrücke, sondern auch in bezug auf die Künste und die schöpferische Tätigkeit des Künstlers. So versucht H. Taine (*Philosophie de l'art*, deutsch in 2. Ausg. 1885) hauptsächlich einen naturgeschichtlichen Standpunkt gegenüber der Kunst einzunehmen, indem er die Faktoren betont, welche für das Auftreten der Kunstwerke in ihrer Zeit bedeutungsvoll erscheinen, und jenes seitdem zum Überdruß wiederholte Schlagwort des Milieu (das schon von Comte in ähnlichem

Sinne gebraucht war), der moralischen Temperatur, zur Bezeichnung des geistigen und sittlichen Gesamtzustandes einer Zeit verwendet. Dagegen haben Grant Allen (*Physiological Aesthetics*, 1881) und Georg Hirth (»Aufgaben der Kunstphysiologie«, 2 Tle. 2. Aufl. 1897) einen Versuch gemacht, die psychophysischen Bedingungen für die Aufnahme von Kunstwerken, insbesondere von solchen, die der bildenden Kunst angehören, zu entwickeln. Endlich hat G. Th. Fechner (»Vorschule der Ästhetik« 2 Tle. 1876, 2. Aufl. 1897) die empirischen Bedingungen des Wohlgefallens und Mißfallens festzustellen unternommen und ist dabei zur Begründung einer aussichtsreichen Methode, der experimentellen, in der Ästhetik gelangt. Mit einem Gesetz oder Prinzip erklärt Fechner nicht ausreichen zu können, vielmehr stellt er eine beträchtliche Zahl von solchen (das Prinzip der ästhetischen Schwelle, der Klarheit, der Wahrheit, des Kontrastes usw.) auf, unter denen das Assoziationsprinzip eine große Bedeutung zugewiesen erhält. Er unterscheidet an dem ästhetischen Eindruck einen direkten und einen assoziativen Faktor, unter jenem versteht er die unmittelbar gegebene Vorstellung als solche, unter diesem die durch Assoziation oder Erinnerung vermittelten Bedingungen des Gefallens. Weitere Vertreter dieser empirisch-psychologischen Ästhetik sind Groos, Müller-Freienfels, Lipps, Lange, Witasek u. a.; auch Meumann und Volkelt, die aber beide deutlich das Hinausstreben über die Schranken der psychologischen Betrachtung zeigen¹⁾. Eine ausführliche Darstellung und eindringende Kritik dieser ganzen empirisch-psychologischen Ästhetik hat Paul Moos (1920) gegeben.

9. Angesichts dieser einander widerstreitenden Auffassungen von der Aufgabe und der Methode der Ästhetik glauben wir unsere eigne Ansicht in Kürze andeuten zu sollen.

Das ästhetisch Wertvolle (das »Schöne« i. w. S.) wird wie alles Wertvolle von uns erlebt als etwas Objektives.

¹⁾ Dies gilt auch für den Verfasser dieses Werkes, O. Külpe. Der Herausgeber hat im Folgenden seine eigene Ansicht zur Geltung gebracht.

Wir haben uns also bei der philosophischen Besinnung zu fragen: was ist das ästhetisch Wertvolle und wie verhält es sich zu den anderen Arten des Wertvollen; welches sind seine Wesensmerkmale, seine Arten (wie das Schöne [i. e. S.], Charakteristische, Erhabene, Tragische, Komische).

Eine solche philosophische Ästhetik erweist sich somit als Teil der Werttheorie. Da ihr Hauptziel ist, das Wesen des ästhetisch Wertvollen klarzustellen, die schlichte Frage zu beantworten, was denn eigentlich mit »schön« (i. w. S.) gemeint ist, so ist hier die Methode der Besinnung am Platz, die Husserl als die »phänomenologische« bezeichnet hat.

Wir knüpfen dabei insofern an das empirisch Gegebene an, als wir angesichts wirklicher schöner Objekte (aus Kunst oder Natur) zur Klarheit über das Wesen des Schönen zu kommen suchen. Die Methode ist aber nicht empirisch, sofern man unter Empirie die Erfahrungserkenntnis der Wirklichkeit als solche versteht.

Sind wir uns aber klar geworden, was schön ist, dann ermöglicht uns dies, wirkliche (oder in der Phantasie vorgestellte) Objekte darauf hin zu beurteilen, ob und inwieweit sie schön sind. So bildet die phänomenologische Ästhetik die Grundlage einer normativen; insofern sie uns Maßstäbe für die Beurteilung und damit Normen für unser ästhetisches Genießen und Schaffen an die Hand gibt.

Dieses Genießen und Schaffen selbst sind seelische Vorgänge. Die Untersuchung ihrer Gesetzmäßigkeiten (ihrer Bedingungen, Elemente — z. B. der »direkten« und der »assoziativen« — und ihrer Wirkungen) ist Sache der Psychologie. Diese hat dabei empirisch vorzugehen und kann, soweit technisch möglich, das Experiment verwenden. Die empirisch-psychologische Methode kann aber nie die phänomenologische ersetzen, noch auch ihrerseits Normen begründen. Denn ihrem Wesen nach ist sie auf die Feststellung von Tatsächlichem (Wirklichem) und seinen Kausalzusammenhängen beschränkt, sie darf also nie den Anspruch erheben, Werturteile als gültig darzutun und Normen daraus abzuleiten. Sie kann also nie entscheiden, ob das, was tatsächlich gefällt, auch verdient zu gefallen.

Wenn man endlich der Metaphysik die Aufgabe stellt, die gesamte erfahrbare Wirklichkeit aus obersten Prinzipien (oder einem solchen) zu deuten, so wird im Tatbestand der Wirklichkeit auch das Vorhandensein des Ästhetisch-Wertvollen und unserer Fähigkeit es zu schaffen und zu genießen mit in Anschlag zu bringen sein.

Manchen Philosophen, wie z. B. — wenigstens zeitweise — Schelling kam diese Wirklichkeit des Ästhetisch-Wertvollen als so bedeutsam vor, daß sie hauptsächlich von hier aus das Absolute zu bestimmen versuchten und so ihre Ästhetik in der Metaphysik verankerten.

Die phänomenologische und normative Ästhetik einerseits, die metaphysische andererseits würden zur Philosophie zu rechnen sein, während die psychologische als eine empirische Einzelwissenschaft zu bezeichnen ist.

Untersuchungen, wie diejenigen von Taine (vgl. § 10, 8) oder die neueren von E. Große (Die Anfänge der Kunst, 1893) und Y. Hirn (Der Ursprung der Kunst, deutsch von Barth, 1904) sind in den Bereich der Kulturgeschichte oder der Philosophie der Geschichte zu verweisen.

10. Aus der reichen ästhetischen Literatur der Gegenwart seien folgende Schriften hervorgehoben:

- L. Bray: *Du Beau*, 1902.
H. Cohen: *Ästhetik des reinen Gefühls*, 2 Bde. 1912.
J. Cohn: *Allgemeine Ästhetik**, 1901.
B. Croce: *Ästhetik als Wissenschaft des Ausdrucks*. Deutsch von K. Federn, 1905.
M. Dessoir: *Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1906.
K. Groos: *Einleitung in die Ästhetik*, 1892. *Der ästhetische Genuß**, 1902.
J. M. Guyau: *Die Kunst als soziologisches Phänomen*. Deutsch von P. Prinn und G. Baguier. *Philos.-soziolog. Bücherei* 24, 1911. *Ästhetische Probleme der Gegenwart*. Deutsch von E. Bergmann, 1912.
E. v. Hartmann: *Ästhetik*. I. *Die deutsche Ästhetik seit Kant*, 1886. II. *System der Ästhetik*, 1887.
E. Kulke: *Kritik der Philosophie des Schönen*, 1906.
K. Lange: *Das Wesen der Kunst*, 2. Aufl. 1907.
Th. Lipps: *Ästhetik*, 2 Bde. 1903. 1906.
H. R. Marshall: *Aesthetic Principles*, 1895.
F. Medicus: *Grundfragen der Ästhetik*, 1917.

- E. Meumann: Einführung in die Ästhetik der Gegenwart, 1908, 3. Aufl. 1919. System der Ästhetik, 1914. 3. Aufl. 1919.
P. Moos: Die deutsche Ästhetik der Gegenwart, 1920.
R. Müller-Freienfels: Psychologie der Kunst, 2 Bde. 1912.
E. Utitz: Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft*, I. 1914.
Joh. Volkelt: System der Ästhetik, I. 1905; II. 1910; III. 1914. Ästhetik des Tragischen, 2. Aufl. 1917.
St. Witasek: Grundzüge der allgemeinen Ästhetik, 1904.

Dazu kommen als historische Darstellungen:

- B. Bosanquet: *History of Aesthetic*, 1892.
W. Knight: *The Philosophy of the Beautiful being Outlines of the History of Aesthetics*, 1895.
H. Lotze: Geschichte der Ästhetik in Deutschland, 1868. N. Ausg. 1913.
P. Moos: Die Philosophie der Musik von Kant bis E. v. Hartmann, Wagner als Ästhetiker, 1906.
M. Schasler: Kritische Geschichte der Ästhetik, 2. Abt. 1872.
H. v. Stein: Die Entstehung der neueren Ästhetik, 1886.
J. Walter: Die Geschichte der Ästhetik im Altertum, 1893.
R. Zimmermann: Geschichte der Ästhetik als philosophischer Wissenschaft, 1858.

§ 11. DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE.

1. Innerhalb seiner »theoretischen« Wissenschaft unterscheidet Aristoteles neben der Mathematik und Physik eine Theologie (vgl. § 3, 2). Die philosophische Gotteslehre wurde in der *Metaphysik* genannten Schrift von ihm dargestellt. Als sich im Anschluß an das Christentum eine neue, positive Theologie entwickelte, trug man dem Bedürfnis nach einer namentlichen Unterscheidung beider zunächst dadurch Rechnung, daß man die aristotelische einfach als *theologia*, die positive aber als *theologia christiana* bezeichnete. Später, durch Raymund v. Sabunde († 1432), wurde der bald allgemein aufgenommene Ausdruck *theologia naturalis* für die metaphysische Gotteslehre eingeführt. Daneben kommt dann auch in neuerer Zeit, in Folge der beim Recht gleichfalls beliebten Zusammenstellung des Natürlichen mit dem Vernünftigen (vgl. § 9, 14), der Name *theologia rationalis* oder, um jede empirische Erkenntnisquelle abzuweisen, *transcendentalis* auf. Eine ähnliche Entwicklung läßt sich für den Religionsbegriff verfolgen. Schon Varro (1. Jahrhundert

v. Chr.) unterscheidet zwischen einer *religio civilis* und einer *religio naturalis*. Diese natürliche, aus der Natur des Menschen selbst, ohne göttliche Offenbarung, fließende Religion faßt man im 17. und 18. Jahrhundert als Vernunftreligion. In der Religionsphilosophie, deren Name sich zuerst am Ende des 18. Jahrhunderts findet, empfangen im 19. Jahrhundert die natürliche oder spekulative Theologie und die natürliche Religion ihre Vereinigung. In ihr wird vom psychologischen, erkenntnistheoretischen, metaphysischen und historischen Gesichtspunkt aus über Dasein und Eigenschaften Gottes, über seine Stellung zur Welt im allgemeinen und zum Menschen im besonderen, sowie über die Religionsformen gehandelt.

2. Die Anfänge einer philosophischen Gotteslehre treten uns im griechischen Altertum bei Anaxagoras (geb. um 500 v. Chr.) entgegen, der ein die Welt gestaltendes und ordnendes Wesen annimmt und als *νοῦς*, Geist, bezeichnet. Danach hat Platon sein Ideenreich durch den Gottesbegriff, der mit der Idee des Guten zusammenfällt, gekrönt und Aristoteles auf ein göttliches Wesen als ersten Bewegter (*πρῶτον κινῶν*) der Welt, der reine Form, stoffloser Geist sei, geschlossen. Unter den Kirchenvätern ist namentlich Augustin († 430) bemüht gewesen, die Theologie auch philosophisch zu begründen, während unter den Scholastikern zuerst Anselm v. Canterbury († 1109) strenge Beweise für das Dasein Gottes zu führen suchte. Mit der Vernunfttheologie haben sich dann in der neueren Philosophie besonders Descartes, Leibniz und Wolff eingehender beschäftigt. Die Ausgangspunkte derselben wurden teils in der Naturlehre, teils in der Ethik gefunden und hiernach eine Physiko- und eine Ethiko-Theologie unterschieden, je nachdem man von der Natur oder vom sittlichen Bewußtsein aus den Weg zu Gott suchte. Den wesentlichen Inhalt dieses Teils der Metaphysik bildeten nämlich die Beweise für die Existenz Gottes, die sowohl *a priori*, in der Form des ontologischen, als auch *a posteriori*, in der Form des kosmologischen und teleologischen Beweises geführt wurden (vgl. § 26).

Die natürliche Religion wurde hauptsächlich in der englischen Philosophie, seit Herbert v. Cherbury († 1648), der Gegenstand zahlreicher Untersuchungen. Nach Herbert ist der Allgemeinbegriff der Religion, das, worin alle Religionen der Erde miteinander übereinstimmen (*consensus omnium*), zugleich die wahre Religion. So wird hier von vornherein die natürliche Religion zu einem Ersatz oder Vorbild für die positive. Die wichtigsten Nachfolger Herberts, die diesen Gedanken noch schärfer ausprägen, sind Toland († 1722) und Tindal († 1733)¹⁾. Bei Hume endlich gestalten sich die »Dialoge über die natürliche Religion« (1799 zuerst herausgegeben) zu einer vernichtenden Kritik der Beweise für die Existenz Gottes, namentlich des teleologischen Arguments, während in der »Naturgeschichte der Religion« (1755) eine psychologische Theorie des Ursprungs aller Religion vorgetragen wird, die darauf hinausläuft, statt in der Vernunft die Quellen des religiösen Glaubens in den Gefühlszuständen der Furcht und Hoffnung zu erblicken, sowie in der instinktiven Wirksamkeit der Einbildungskraft, die in eindrucksvollen Naturvorgängen das Handeln menschenähnlicher, aber übermenschlicher Wesen erblickte.

3. Etwas später erfuhr die natürliche Religion und Theologie im alten rationalen Sinne eine entscheidende Umbildung durch Kant. An den hergebrachten »Beweisen« für das Dasein Gottes wurde in der »Kritik der reinen Vernunft« dargetan, daß sie zwar überredenden Schein, aber gar keine wirkliche Beweiskraft besäßen. Eine Physiko-Theologie gibt es nach Kant nicht, nur eine Ethiko-Theologie und einen »moralischen Beweis« für Gottes Existenz (vgl. § 4, 4, 5). »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (1793) dagegen beschäftigt sich mit der Kritik und vernunftgemäßen Deutung der positiven Religion des Christentums, die in dem Gedanken wurzelt, daß die Religion in der Erkenntnis

¹⁾ Neben den hier angeführten rationalistischen Bemühungen um eine natürliche Theologie und Religion geht noch eine mystische Richtung auf unmittelbares Einssein mit der Gottheit einher, die z. B. bei Meister Eckhart († c. 1330) und in dem Pietismus des 18. Jahrh. zu höherer Entwicklung gelangte.

unserer Pflichten als göttlicher Gebote bestehe. Hier wird also nicht eine Religion *a priori* entwickelt, sondern Sinn und Recht einer historisch gegebenen geprüft und festgestellt. Dieser neue Standpunkt tritt in der von Hume und Kant beeinflussten »Allgemeinen Religion« (1797) von L. H. Jakob klar hervor. Er will »bloß eine psychologische Erklärung des vorhandenen Religionsglaubens« geben, seine Theorie sei jedoch »kein Grund ihn in anderen hervorzubringen«. Der Glaube an eine moralische Ordnung ist ihm das Motiv für den Glauben an ein Wesen, das hinreichender Grund derselben ist. Mehr Ernst macht mit der psychologischen Untersuchung F. Schleiermacher (Reden über die Religion, 1799 u. ö.), der die Religion von der Metaphysik und der Ethik, vom Wissen und Handeln ablöst und in der Anschauung des Alls und im Gefühl absoluter Abhängigkeit von ihm ihr Wesen bestimmt. Zugleich hat er das Verhältnis von Religion und Theologie in neuer und bahnbrechender Weise erörtert. Vorwiegend geschichtsphilosophisch dagegen ist die Betrachtung, die Hegel¹⁾ der Religion widmet. Die einzelnen Formen derselben erscheinen als Entwicklungsstufen eines vernünftigen, dialektischen Prozesses. Die Religion fällt nach ihm sachlich mit der Philosophie zusammen, steht jedoch ihrer Form nach gegen sie zurück, indem sie das Absolute, die Wahrheit, Gott nur sinnbildlich, anschaulich, nicht begrifflich darstellt. Zu einer einschneidenden Kritik aller Theologie wird die psychologisch-geschichtliche Untersuchung der Religion endlich bei L. Feuerbach († 1872: Das Wesen der Religion, 1845). Theologie ist nach ihm nur Anthropologie, Gott ein Erzeugnis unserer Phantasie und unserer Sehnsucht nach Vollkommenem, ein Wunschwesen, von dem man zugleich Glückseligkeit und Unsterblichkeit erhofft. Religion ist berechtigterweise nur das Gefühl des Menschen von seinem Zusammenhang, seinem Einssein mit der Natur oder Welt, von seiner Endlichkeit und Abhängigkeit von der Natur.

4. In der Gegenwart pflegt man die Religionsphilo-

¹⁾ Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 11. u. 12. Bd. der Werke, 1832.

sophie unter vier Gesichtspunkten zu bearbeiten: 1. Untersuchung des Ursprungs und der Entwicklung der Religion als einer objektiven, geschichtlichen Erscheinung. Gestützt auf die Religionsgeschichte und die vergleichende Religionswissenschaft, werden hier das Wesen der Religionen, ihre treibenden Kräfte und ihr Fortschritt in einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Betrachtung erörtert. 2. Psychologie der Religion als einer subjektiven, im Seelenleben der Individuen anzutreffenden Erscheinung. Die eigentümlichen Vorstellungen, Gefühle, Gedanken und Handlungen, welche die subjektive Wirklichkeit des religiösen Verhaltens bilden, gelangen hier zu einer mit den Hilfsmitteln und Methoden der Psychologie durchgeführten Untersuchung¹⁾. 3. Prüfung des theoretischen Rechts der Religion. Dieser wichtige Teil befaßt sich einerseits allgemein mit der Frage der objektiven Gültigkeit eines religiösen Glaubens, wobei die Erkenntnistheorie und die Metaphysik den Ausgangspunkt bilden, andererseits mit der Haltbarkeit, der Berechtigung einer bestimmten, positiven, im Vordergrund des Interesses stehenden Religion. Das Resultat dieser Prüfung ist vielfach die Aufstellung eines neuen Religionsideals, einer »Religion der Zukunft«, die den wissenschaftlichen Erkenntnissen und Anschauungen besser angepaßt sein soll, als etwa die zurzeit herrschende positive Religionsform. 4. Untersuchung des praktischen Wertes der Religion. Hier handelt es sich um die Beantwortung der Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Moral, nach ihrem Einfluß auf das soziale Leben und auf die Erziehung und nach ihrer Bedeutung für die allgemeine Kultur.

Nach dieser Übersicht ist die Religionsphilosophie unzweifelhaft eine philosophische Disziplin im engeren Sinne, die sich von den theologischen Disziplinen ebenso, wie von

¹⁾ Vgl. dazu als Sammelpunkt dieser Bestrebungen das von W. Stählin seit 1914 herausgegebene »Archiv für Religionspsychologie«, ferner R. Otto, *Das Heilige**, 1917, K. Oesterreich, *Einführung in die Religionspsychologie** (als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte), 1917, F. Heiler, *Das Gebet*, 1918.

der vergleichenden Religionswissenschaft und der Religionsgeschichte abhebt. Nur ihr psychologischer Teil bewegt sich, wie die empirische Psychologie überhaupt, auf einzelwissenschaftlichen Bahnen. Der Hauptsache nach aber erscheint sie als eine Philosophie der Religionswissenschaft, also auch der (positiven) Theologie, d. h. als eine Untersuchung ihrer Voraussetzungen vom Standpunkte der Wissenschaftslehre, ihrer Bedeutung vom Standpunkte der Wertlehre und als eine Verarbeitung ihrer Ergebnisse im Geiste der Metaphysik.

5. Aus der Literatur der Gegenwart über die Religionsphilosophie und ihre Geschichte heben wir hervor:

- J. Caird: *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 2. edit. 1891, deutsch v. Ritter, 1893.
A. Dorner: Grundriß der Religionsphilosophie, 1903.
H. Höffding: Religionsphilosophie. Deutsch von Bendixen, 1901.
O. Pfleiderer: Religion und Religionen, 1906.
B. Pünjer: Grundriß der Religionsphilosophie, 1886.
R. Richter: Religionsphilosophie*, 1912.
A. Sabatier: *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 4. éd. 1897, deutsch von A. Baur, 1898.
C. P. Tiele: Einleitung in die Religionswissenschaft. Deutsche Ausgabe von Gehrich, 2 Tle. 1899. 1901.

Während sich diese Schriften mehr zur Einführung eignen, dienen die folgenden einem eingehenderen Studium:

- E. Boutroux: Wissenschaft und Religion. Deutsch von E. Weber, 1910.
R. Eucken: Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 4. Aufl. 1920. Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart, 4. u. 5. Aufl. 1912.
G. Galloway: *The Philosophy of Religion*, 1914.
K. Heim: Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion, 1916. (Dazu A. Messer: Preußische Jahrbücher 1920.)
W. James: *The Varieties of Religious Experience*, 1902. Deutsch von Wobbermin: Die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung, 1907.
G. T. Ladd: *The Philosophy of Religion*, 2 Bde. 1906.
T. K. Oesterreich: Einführung in die Religionspsychologie, 1917.
O. Pfleiderer: Religionsphilosophie. I. Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, 3. Aufl. 1893; II. Genetisch-spekulative Religionsphilosophie, 3. Aufl. 1896.
Rauwenhoff: Religionsphilosophie, aus dem Holländ. v. Hanne, 1889, neue (Titel-)Auflage 1894.
M. Schinz: Die Wahrheit der Religion nach den neuesten Vertretern der Religionsphilosophie, 1908.
H. Scholz: Religionsphilosophie, 1920.

- R. Seydel: Religionsphilosophie im Umriß mit historisch-kritischer Einleitung über die Religionsphilosophie seit Kant, 1893.
H. Siebeck: Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893.
G. Thiele: Die Philosophie des Selbstbewußtseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Systematische Grundlegung der Religionsphilosophie, 1895.
W. Wundt: Völkerpsychologie, II. Teil 1—3: Mythos und Religion. 1905—1909.

An historischen Darstellungen seien (neben Pfeleiderer) genannt:

- Encyclopaedia of Religion and Ethics* ed. by J. Hastings and John A. Selbie, bisher 6 Bde. 1908—1913.
O. Flügel: Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen (Kant, Jakobi, Leibniz u. a.), 1907 ff.
B. Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, 2 Bde. 1880. 1883.

Dazu für speziellere Gebiete:

- Newton H. Marshall: Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England, 1902.
L. v. Schroeder: Arische Religion, bisher 2 Bde. 1917.
F. Heiler: Das Wesen des Katholizismus, 1920.

§ 12. DIE PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE.

1. Der Name Philosophie der Geschichte stammt von Voltaire († 1778). Unter allen philosophischen Disziplinen hat sich diese am spätesten entwickelt. Sie ist die einzige, zu der das Altertum keine nennenswerten Beiträge geliefert hat, und sie ist zugleich die einzige, über deren Gegenstand und Aufgabe in der Gegenwart noch keinerlei Einigung erzielt worden ist. Bald wird sie als eine philosophische, spekulative Betrachtung des geschichtlichen Verlaufs politischer und kultureller Erscheinungen angesehen, die sich von der empirischen Schilderung desselben als eine den tieferen Gründen nachspürende unterscheidet, bald als eine Wissenschaftslehre und Metaphysik der Geschichtswissenschaft, welche die erkenntnistheoretischen und logischen Voraussetzungen der letzteren erörtert und deren Ergebnisse im Interesse einer Weltanschauung ausbaut und verwertet, bald gilt sie als Soziologie, als eine Lehre von den Formen und der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, die

man als eine einzelwissenschaftliche Ergänzung der Geschichtswissenschaft im engeren Sinne auffassen kann (daher auch empirische Philosophie der Geschichte genannt). Diese Uneinigkeit wird einigermaßen verständlich, wenn man bedenkt, daß erst im 19. Jahrhundert eine wirkliche Trennung wissenschaftlicher und bloß laienhafter, dilettantischer Beschäftigung mit der Vergangenheit eingetreten ist, indem man die Notwendigkeit einer besondere Methode und Schulung einsah, um die Geschichtsquellen in wissenschaftlich gültiger Weise benutzen zu können. Sie wird erst recht begreiflich angesichts des Streites, der noch in der Gegenwart über den Gegenstand, die Aufgabe und die Methoden der Geschichtswissenschaft herrscht. Übrigens verleihen die Vertreter derselben nicht selten der Ansicht Ausdruck, mindestens ebensowohl, wie das rein wissenschaftliche, habe das künstlerische Streben bei der historischen Arbeit mitzuwirken. Wir dürfen darin wohl ein Anzeichen dafür erblicken, daß eine Geschichtswissenschaft im prägnanten Sinne noch nicht das selbstverständliche Ziel der auf diesem Gebiete Arbeitenden geworden ist.

2. Die spekulative Philosophie der Geschichte — so wollen wir kurz die erste oben bezeichnete Auffassung dieser Disziplin nennen — versucht über das bloße Erzählen der Begebenheiten hinaus zu einer Begründung ihres Zusammenhanges über die bloße Zeitfolge zur kausalen, »pragmatischen« Darlegung fortzuschreiten. Das geschieht teils unter der Annahme, daß sich gewisse allgemeine Ideen oder ein »Schicksal« in dem tatsächlichen Verlauf der Ereignisse mit Notwendigkeit verwirklichen, teils unter Berufung auf empirische Faktoren, die von der Geschichtswissenschaft nicht berücksichtigt zu werden pflegen, wie die Organisation des Menschen, die Rasse eines Volkes, die geographische Lage, das Klima eines Landes, die wirtschaftlichen Zustände einer Periode. So hat das erste geschichtsphilosophische System, das Werk Augustins *de civitate Dei*, die christliche Idee eines göttlichen Heilsplans der Betrachtung geschichtlichen Werdens zugrunde gelegt. Von ähnlichen Voraussetzungen sind auch spätere Theologen aus-

gegangen, wie Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*, 1681) und Rocholl (Die Philosophie der Geschichte, 2. Bd. 1893), obwohl daneben die natürlichen Bedingungen der Entwicklung, der fortschreitenden Erkenntnis entsprechend, hier mehr zu ihrem Recht gekommen sind, als bei Augustin. Lessing (1729 bis 1781) denkt sich das geistige Werden, insbesondere dasjenige religiöser Anschauungen als eine Erziehung des Menschengeschlechts zum Vernünftigeren, Herder¹⁾ den geschichtlichen Prozeß als ein Wachstum der Humanität, Hegel²⁾ als eine dialektische Selbstentfaltung und Verwirklichung der Freiheit. Die allzu große Einfachheit derartiger Ideen erforderte zumeist eine ergänzende kausale Ableitung des Einzelnen aus Einzelnem und brachte zugleich eine gewisse Gewaltsamkeit in der Ordnung und Auswahl der Tatsachen oder in der Abwägung ihrer Bedeutung mit sich.

3. Anfänge einer empirischen Erklärung der geschichtlichen Erscheinungen finden sich bei dem arabischen Philosophen Ibn Khaldun († 1406), der bereits die Eigenart von Völkern aus ihren Lebensbedingungen, aus dem Boden und Klima ihres Landes abzuleiten versucht und sich bewußt ist, damit eine neue Wissenschaft entdeckt zu haben, deren Gegenstand die sozialen Verhältnisse der Menschen sind. In der gleichen Richtung bewegen sich die Erörterungen in der Staatslehre von Jean Bodin († 1596) und besonders die Untersuchungen von Giambattista Vico († 1744), dessen *Principii di una scienza nuova* (1725, 3. Aufl. 1744, deutsch von Weber, 1822) die Entwicklungsgesetze der Völker und die Stufen in dem allgemeinen Fortschritt der Zivilisation bestimmen und ihm den Ruhm des Begründers der Geschichtsphilosophie eingetragen haben. Auch Montesquieu (*l'esprit des lois*, 1748) und Voltaire sind zu den Vertretern einer derartigen Philosophie der Geschichte zu zählen. Diese empirischen Erklärungsgründe, deren sich übrigens Herder gleichfalls bedient hat, haben sich mit der

¹⁾ Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784 bis 1791. ²⁾ Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, in den Werken 9. Bd. 1837. Neue Ausgabe von G. Lasson: Bd. 1: Die Vernunft in der Geschichte. 1917.

Zeit immer mannigfaltiger und spezieller gestaltet, und nicht selten sind einige von ihnen in einseitiger Ausschließlichkeit angewandt worden. Das gilt namentlich von den wirtschaftlichen Bedingungen der Entwicklung, deren Betonung bei K. Marx († 1883) und seinen Anhängern zu einer »materialistischen« Geschichtsphilosophie geführt hat. Sofern in allen solchen empirischen Erklärungen historischer Veränderungen wirkliche Forschung und nicht etwa spekulative Vermutungen und Deduktionen wirksam sind, wird man in ihnen eine einzelwissenschaftliche Ergänzung zur Geschichtswissenschaft im engeren Sinne sehen dürfen. In der Tat ist vieles von dem, was von der älteren Philosophie der Geschichte beigebracht worden ist, gegenwärtig in die besonderen Disziplinen der Kulturgeschichte, der Ethnologie, der Völkerpsychologie und der Anthropogeographie übergegangen. Diese Form der Philosophie der Geschichte führt uns also wiederum eine Vorwegnahme einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse vor, deren wir bereits als einer wesentlichen Aufgabe der Philosophie gedacht haben (vgl. § 7, 9).

4. Die zweite Auffassung der Philosophie der Geschichte besteht darin, daß man ihr die Aufgabe einer Philosophie der Geschichtswissenschaft zuschreibt. Sie ist dann eine Anwendung der Erkenntnistheorie und Logik auf eine Disziplin, die sicherlich ein besonders dankbares und ergiebiges Feld dafür bildet. Denn die Geschichtswissenschaft hat in ganz anderer Weise, als die übrigen Erfahrungswissenschaften, mit der Schwierigkeit einer Feststellung des von ihr zu bearbeitenden Tatbestandes zu tun. Betrachten wir als ihren Gegenstand die in der Vergangenheit erfolgten Entwicklungen in und an menschlichen Gemeinwesen, so ist klar, daß dieselben nicht unmittelbar als solche der Erkenntnis offen stehen, sondern nur durch Vermittlung mehr oder weniger getrübler literarischer Quellen oder sonstiger Zeugnisse. Der Geschichtsforscher bedarf deshalb einer mühsamen und umständlichen Vorarbeit, bis er zu seinem eigentlichen Gegenstande vorzudringen vermag. Für eine logische Prüfung bietet dieses Verfahren eine anziehende Aufgabe. Daneben aber wird die erkenntnistheoretische Frage nach

dem Wert, nach der Geltung der auf solchem Wege gewonnenen Erkenntnis aufgeworfen. Denn wenn irgendwo von bloß wahrscheinlichen Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung die Rede sein muß, so ist es hier der Fall. Ebenso wird die Frage nach der Berechtigung einer Ergänzung lückenhafter Berichte erhoben werden müssen. Die Tatsache ferner, daß die Geschichtsforscher aus dem ungeheuren Stoff, den sie verarbeiten, eine Auswahl treffen, bei der sehr vieles beiseite gelassen werden muß, und daß sie bei gewissen Ereignissen länger, bei anderen kürzer verweilen, schließt das Problem von Wertmaßstäben in sich, die auf ihre Begründung und ihre Leistungsfähigkeit, ihre Gleichartigkeit und ihre Objektivität zu untersuchen sind. Außerdem verdient die Frage nach der Möglichkeit geschichtlicher Gesetze, nach dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, nach der Anwendung und besonderen Bedeutung des Kausalitätsprinzips und der als wirksam angesehenen Faktoren des geschichtlichen Verlaufs (z. B. Ideen; Einzelne, Massen) eine gründliche Erörterung. Als erkenntnistheoretische Aufgabe einer Geschichtsphilosophie wird auch die Prüfung der besonderen, in der Einzelwissenschaft hervortretenden Richtungen, des Individualismus und Kollektivismus z. B. zu betrachten sein. Endlich gehört hierher die Idee des Fortschritts, die vielfach als ein regulatives Prinzip der Geschichtswissenschaft aufgefaßt wird, und im engsten Zusammenhang damit steht der Begriff der Entwicklung als einer Entstehung des Höheren aus dem Niederen, des Vollkommeneren aus dem Unvollkommeneren, des Komplizierteren aus dem Einfacheren. Die hier bezeichneten Aufgaben einer Philosophie der Geschichtswissenschaft sind erst in neuester Zeit zu einer selbständigen Bearbeitung gelangt. Man findet sie zumeist zerstreut behandelt in den Werken über Logik (namentlich in denen von Sigwart und Wundt) oder in den Darstellungen einer Metaphysik oder endlich in einer allgemeinen methodologischen Betrachtung der Geschichtswissenschaft, wie wir sie besonders Bernheim (*»Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie«*, 5. und 6. Aufl. 1908, n. Abdr. 1914) verdanken. Einen anregenden

Beitrag dazu hat G. Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie (3. Aufl. 1907) herausgegeben.

5. Die dritte Auffassung der Philosophie der Geschichte und zugleich einen neuen Namen für sie hat A. Comte (vgl. § 4, 6) im Anschluß an Condorcet († 1794) und Saint-Simon († 1825) zur Herrschaft gebracht. Allein die Gesellschaft hat nach ihm eine Geschichte, nicht der Einzelne, nicht die Natur. Und die Philosophie der Geschichte wird deshalb eine Lehre von den Bedingungen und Formen des Bestandes und der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft oder Soziologie (auch soziale Physik genannt), die in eine soziale Statik und eine soziale Dynamik zerfällt. In der Reihe der Wissenschaften, die nach abnehmender Genauigkeit der Erkenntnis und zunehmender Komplikation der Gegenstände aufgestellt wird, nimmt diese Lehre von der menschlichen Gesellschaft den letzten Platz ein. Die Gesellschaft ist ein organisches System, ein sozialer Organismus, in dem alle Teile miteinander und dem Ganzen zusammenhängen und übereinstimmen. In der Statik wird vornehmlich der strenge Zusammenhang der einzelnen Glieder des sozialen Organismus hervorgehoben. Als die wichtigste Ursache aller Veränderung der Gesellschaft erscheint in der Dynamik der menschliche Geist, und darum sind die Perioden oder Stufen, die dieser durchläuft, zugleich Stufen oder Perioden der geschichtlichen Entwicklung. Drei solche Stufen werden nach dem Vorgange von Turgot und Saint-Simon unterschieden, die theologische, die metaphysische und die positive, und die zuletzt genannte wird für die abschließende gehalten. Im einzelnen durchgeführt hat die Analogie der Gesellschaft mit dem Organismus namentlich H. Spencer (*The Principles of Sociology*, 3 Bde. 1876—1896, deutsch von Vetter 1876 ff.). Für den Entwicklungsprozeß, die Evolution, weiß er eine allgemeine Formel anzugeben, die für alle Stufen gilt. Hiernach geht bei der Entwicklung eine unzusammenhängende Gleichartigkeit in eine zusammenhängende Verschiedenartigkeit über. Das Wachstum der Zelle erhält in den Gemeinschaftsformen: Horde, Stamm, Nation, sein Gegenbild; ferner werden die Stände innerhalb

der menschlichen Gesellschaft mit der Struktur des Organismus in Verbindung gebracht, wobei dem Ektoderm¹⁾ der kriegerische Stand, dem Entoderm der friedliche oder arbeitende, dem Mesoderm endlich der handeltreibende Stand entsprechen sollen. Und wie aus dem Ektoderm das Nervensystem als beherrschende Anlage des tierischen Organismus entsteht, so sollen innerhalb der Gesellschaft aus dem Kriegerstande die Führer, die Regierenden hervorgehen.

Der Anschluß an die Mechanik und an die Biologie wird gegenwärtig in der Soziologie mehr ausgeschaltet. Dagegen treten die Psychologie²⁾ und die einzelnen Sozialwissenschaften immer stärker in den Vordergrund. Auch macht sich das Bestreben geltend, die erkenntnistheoretischen Grundlagen in dem Verhältnis der Individuen zu einander und in den Problemen der Gesellschaftsbildung und -entwicklung umfassender und fester zu legen.

6. Was sich seit Comte als Soziologie herausgebildet hat, ist offenbar eine neue, die Geschichtswissenschaft ebenso ergänzende Disziplin, wie der oben geschilderte Versuch von Herder u. a., Naturbedingungen und menschliche Anlagen zur Erklärung des geschichtlichen Verlaufs heranzuziehen. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß diese Soziologie nicht mit dem Anspruch auftreten dürfe, die Geschichtswissenschaft überhaupt oder im eigentlichen Sinne zu bilden. Denn es ist ebenso einseitig, die Gesellschaft als einzigen Gegenstand einer historischen Betrachtung anzusehen, wie die politischen Ereignisse oder die großen Persönlichkeiten ausschließlich zu behandeln.

Als eine wirkliche Philosophie der Geschichte kann nach dem bisherigen nur eine solche Untersuchung gelten, die ihrem Charakter nach auf eine Stufe gestellt werden darf mit den früher erörterten Disziplinen einer Naturphilosophie oder einer Rechtsphilosophie. Offenbar hat sie es dann nicht mit dem geschichtlichen Tatbestande selbst und den

¹⁾ Die Ausdrücke bezeichnen die drei Teile der Eizellen, aus denen sich die organischen Wesen entwickeln: äußeres, inneres und mittleres Keimblatt. ²⁾ Vgl. z. B.: W. Mc Dougall: *An Introduction to Social Psychology*, 3. ed. 1910.

ihn bedingenden Natur- und Kulturfaktoren zu tun, sondern mit den von der Geschichtswissenschaft vorausgesetzten Grundbegriffen und Grundsätzen und mit dem logischen Charakter der von ihr angewandten Methoden, d. h. mit dem, was wir oben als zweite Auffassung der Philosophie der Geschichte (§ 12, 4) bezeichnet haben. Dazu kommt aber noch die Beziehung zur Metaphysik. Zweifellos bieten die Ergebnisse der Geschichtswissenschaft eine wichtige, unentbehrliche Grundlage für eine jede umfassende Metaphysik. Während wir der Naturwissenschaft und der Psychologie bestimmende Gesichtspunkte für eine Anschauung über das Wesen der Welt, über ihr Werden nach der Naturseite oder über die individuelle geistige Entwicklung entnehmen können, verdanken wir der Geschichtswissenschaft neuen wertvollen Stoff zur Vervollständigung unserer Weltanschauung. Über die weitere Entwicklung der Menschheit läßt sich ohne Rücksicht auf die Kenntnis des bisherigen geschichtlichen Verlaufs nichts Begründetes vorbringen. Die Vorstellung einer Vollendung des geschichtlichen Fortschritts wirft natürlich ihr Licht zugleich rückwärts auf das geschichtlich bereits Feststehende, und so kann man von einem höheren Sinn der Geschichte, einem Ziel, dem sie zustrebe, einer Idee, die sie verwirkliche, reden, ohne auch nur das Geringste an den Ergebnissen der historischen Forschung zu ändern. Damit tritt die Philosophie der Geschichte zugleich in ein näheres Verhältnis zur Ethik, insofern der sittliche Fortschritt als eine Haupttendenz in der geschichtlichen Entwicklung aufgewiesen wird¹⁾. Spezielle Metaphysik²⁾ und angewandte Wissenschaftslehre kehren demnach, wenn wir von den oben

¹⁾ Vgl. A. Görland: Ethik als Kritik der Weltgeschichte, 1914 (enthält zugleich eine gute Einführung in die Denkweise der neukantischen Marburger Schule Cohens). ²⁾ Auch die anregende und sachkundige Würdigung der gegenwärtigen Kultur bei E. Hammacher: Hauptfragen der modernen Kultur, 1914, enthält einen starken metaphysischen Einschlag; ebenso das Werk von Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes 1919 u. ö., das in ganz naturalistischem Geiste das Kulturleben völlig nach Analogie des Pflanzenlebens und seiner Entwicklungsgesetze auffaßt. Vgl. auch J. Cohn: Der Sinn der gegenwärtigen Kultur, 1914.

gekennzeichneten einzelwissenschaftlichen Vorwegnahmen absehen, auch in der letzten der besonderen philosophischen Disziplinen als bestimmende Momente wieder.

7. Weitere Literatur über die Philosophie der Geschichte und Soziologie:

- F. Emmel: Der Tod des Abendlandes. Geg. O. Spenglers skeptische Philosophie, 1920.
- A. Fouillée: *La science sociale contemporaine*, 3. éd. 1896.
- F. H. Giddings: *The Principles of Sociology*, 1896. Deutsch von P. Seliger, 1911.
- A. Grotenfelt: Die Wertschätzung in der Geschichte, 1903. — Geschichtliche Wertmaßstäbe, 1905.
- L. Gumplowicz: Grundriß der Soziologie, 2. Aufl. 1905.
- Th. Lindner: Geschichtsphilosophie, 2. Aufl. 1904.
- H. Lotze: Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, 4. Aufl. 3 Bde. 1884 ff. (geschichtsphilosophischen Inhalts ist namentlich der dritte Band; die Auffassung ist die einer Philosophie der Geschichte im ersten Sinne unserer Ausführungen).
- G. Mehlis: Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, 1915.
- F. Müller-Lyer: Phasen der Kultur und Richtlinien des Fortschritts 1908, 2. Aufl. 1918. Phasen der Liebe. Eine Soziologie des Verhältnisses der Geschlechter. 4. Aufl. 1918. Die Zähmung der Nornen. Eine Soziologie der Zuchtwahl, der Erziehung und der Erbfolge. 2 Bde. 1918.
- H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1902. 2. Aufl. 1913. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 2. Aufl. 1910. Zur Kritik der hier entwickelten Auffassung vgl. K. Sternberg: Zur Logik der Geschichtswissenschaft. Philosoph. Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft, herausg. v. A. Liebert, Nr. 7, 1914.
- H. Scholz: Zum Untergang des Abendlandes, 1920.
- G. Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 1908.
- W. Sombart: Sozialismus und soziale Bewegung, 7. Aufl. 1918.
- F. Squillace: Die soziologischen Theorien. Deutsch von R. Eisler, 1911.
- L. Stein: Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 2. Aufl. 1903.
- F. Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft*, 2. Aufl. 1912.
- J. Unold: Organische und soziale Lebensgesetze, 1906.
- L. F. Ward: Reine Soziologie. Deutsch von Unger, 2 Bde. 1907—1909.
- W. Wundt: Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 1912.

Xénopol: *Les principes fondamentaux de l'histoire*, 1899, 2. Aufl. unter dem Titel: *La théorie de l'histoire*, 1908 (entspricht mit Rickert und Grotenfelt am meisten der erkenntnistheoretischen Auffassung der Geschichtsphilosophie).

Zur historischen Orientierung dienen:

- A. Alengry: *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte*, 1900.
- P. Barth: Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann, 1890.
- P. Barth: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I. Einleitung und kritische Übersicht, 1897. 2. Aufl. 1915 (enthält eine eingehende Kritik der modernen Soziologie).
- J. Delvaille: *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, 1910.
- H. Eibl: Metaphysik und Geschichte. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Geschichtsphilosophie, I. 1913 (behandelt die vorchristliche Zeit).
- R. Fester: Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, 1890.
- R. Flint: *The philosophy of history in Europe*, I. 1874 (behandelt nur die französischen und deutschen Forscher), 2. sehr ungearbeitete Aufl.: *Historical Philosophy in France, French Belgium and Switzerland*, 1893.
- J. Goldfriedrich: Die historische Ideenlehre in Deutschland, 1902.

§13. ERGÄNZENDE UND KRITISCHE BEMERKUNGEN.

1. Unter den im vorstehenden besprochenen philosophischen Disziplinen kann man namentlich zwei vermissen, die zu den besonderen gerechnet werden müßten, die Philosophie der Mathematik und die der Sprachwissenschaft oder die Sprachphilosophie. Die Übergehung dieser beiden Disziplinen rechtfertigt sich zunächst dadurch, daß sie nur ausnahmsweise eine besondere Behandlung an den Universitäten finden, während alle von uns aufgeführten Wissenschaften sich fast überall einer regelmäßigen Darstellung erfreuen. Ganz ähnlich, und das ist unser zweiter Rechtfertigungsgrund, verhält es sich mit der Literatur über diesen Gegenstand. Zwar findet man nicht wenig Philosophisches über Mathematik oder Sprachwissenschaft in den Werken, die der Logik der Erkenntnistheorie, der Psychologie dienen, aber eigentümliche systematische Darstellungen nur vereinzelt. Dieser mehr zufällige Umstand hat uns ver-

hindert, die beiden als solche von uns anerkannten philosophischen Disziplinen in unseren Kreis mit hereinzuziehen¹⁾. Die geschilderten Tatsachen sind um so merkwürdiger, als Beiträge zur Philosophie der Mathematik und zur Sprachphilosophie zu den ältesten gehören, die wir in der Geschichte der Philosophie überhaupt kennen. Denn einen beachtenswerten Anfang zu einer Philosophie der Mathematik finden wir schon bei Pythagoras und einen eben solchen zur Sprachphilosophie schon bei Platon in seinem *Kratylos*. Außerdem sind die Mathematik und die Sprachwissenschaft zu den frühesten Einzelwissenschaften zu rechnen, die sich von der Philosophie abgetrennt haben, und es wäre deshalb erst recht zu erwarten gewesen, daß eigentümliche philosophische Untersuchungen diesen beiden Gebieten gegenüber in umfassenderem Maße stattgefunden hätten. Einige Gründe für das der Erwartung nicht entsprechende tatsächliche Verhalten wollen wir im folgenden anführen.

2. Die Mathematik ist unter den Einzelwissenschaften insofern die allgemeinste, als sie die vielseitigste Anwendung zu finden vermag. Die Zählbarkeit gehört zu denjenigen Bestimmungen, die grundsätzlich allen Gegenständen des Denkens zukommen, und die Räumlichkeit gilt als eine wenigstens für alle realen Gegenstände der Natur voraussetzende Ordnungsform. Indem die Mathematik diese Bestimmungen in idealwissenschaftlicher Isolierung behandelt, wird sie zu einer sehr allgemeinen Formalwissenschaft, einer Schwester der Logik. Diese allgemeine Bedeutung der Mathematik gegenüber allen anderen Einzelwissenschaften macht es verständlich, daß sie eine Ausnahmestellung unter ihnen seit langer Zeit eingenommen hat, und daß sie der Philosophie nebengeordnet worden ist, anstatt einen Gegenstand ihrer Untersuchung zu bilden. Dazu kommt noch ein zweiter Umstand. Durch ihre logische Strenge, ihren überzeugenden Aufbau wurde die Mathematik seit dem Beginn der neueren Philosophie zu einem Vorbild für alle wissenschaftlichen Bestrebungen, und man versuchte allen Ernstes die Philosophie nach ihrem Muster zu gestalten, um dieser

¹⁾ In der neuesten Zeit scheint darin ein Wandel einzutreten.

eine gleiche Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zu erwerben. Auch diese Erscheinung verhinderte eine unbefangene und objektive Philosophie der Mathematik. Endlich drittens sind logische und erkenntnistheoretische Erörterungen über die materialen und formalen Voraussetzungen einer Wissenschaft, die der Mathematik gegenüber fast die einzige Aufgabe der Philosophie bilden, verhältnismäßig neuen Datums. Die mathematische Gewißheit wird zum Problem erst durch Hume und Kant, und eine Logik der Mathematik ist noch beträchtlich später hervorgetreten¹⁾.

3. Etwas anders steht es mit der Sprachphilosophie. Zunächst konnte die Logik als diejenige Disziplin gelten, welche die philosophische Ergänzung der Sprachwissenschaft zu bilden habe. Nachdem dann der Unterschied zwischen beiden Disziplinen genügend festgestellt war, übernahm die Psychologie die Aufgabe einer philosophischen Ergänzung der Sprachwissenschaft, und zwar mit so entschiedenem Erfolge, daß die sprachphilosophischen Bemühungen der Gegenwart im allgemeinen als psychologische charakterisiert werden dürfen. Neben der Individualpsychologie, die besonders die Entwicklung der Sprache beim Kinde näher verfolgt, ist hauptsächlich mit Rücksicht auf den Tatbestand der Sprache eine Völkerpsychologie erwachsen, die sich unter anderem das Problem gestellt hat, den Entwicklungsprozeß der Sprache auf allgemeine psychologische Bedingungen in der Geschichte der Menschheit zurückzuführen und daneben die vielfach verhandelte Frage nach dem Ursprung der Sprache zu beantworten²⁾. Da wir nun der Meinung sind, daß die

¹⁾ Vgl. A. Voß: Über das Wesen der Mathematik, 2. Aufl. 1913; Über die mathematische Erkenntnis in der »Kultur der Gegenwart«, 1914. — L. Couturat: Die philosophischen Prinzipien der Mathematik. Deutsch von C. Siegel, 1908. L. Brunschvicg: *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1911. P. Boutroux: *Les principes de l'analyse mathématique*, I, 1914. ²⁾ Vgl. W. Wundt: Völkerpsychologie I: Die Sprache, 2 Tle. 3. Aufl. 1910 und O. Dittrich: Die Probleme der Sprachpsychologie, 1913, der mit Recht den Ausdruck Völkerpsychologie für eine Wissenschaft von den an eine beliebig zu denkende Gemeinschaft gebundenen psychischen bzw. psychophysischen Vorgängen beanstandet und dafür »Gemeinpsychologie« vorschlägt.

empirische Psychologie bereits einen rein einzelwissenschaftlichen Charakter angenommen hat und binnen kurzem auch äußerlich zur Einzelwissenschaft werden wird, so können wir in dieser psychologischen Bearbeitung des Tatbestandes der Sprache keine eigentliche Philosophie der Sprachwissenschaft erblicken. Diese wird sich ausbilden, sobald die Sprachwissenschaft als besonderer Teil einer allgemeinen Zeichenlehre erscheinen wird. In dieser werden wir dann die eigentliche Sprachphilosophie zu erblicken haben¹⁾. Neben dem Inhalt fesselt jedoch auch die Form der Sprachwissenschaft ein philosophisches Denken. Denn die Methoden, die die Philologie im allgemeinen Sinne des Wortes entwickelt hat, bilden gewiß einen eigenartigen Gegenstand für logische Untersuchungen. Daran ändert sich auch nichts, wenn man mit hervorragenden Vertretern dieser Wissenschaft annehmen sollte, daß sie nur eine Hilfsdisziplin der Geschichtswissenschaft darstelle. Deutung, Erklärung und Beurteilung der Quellen, die sich der Geschichtsforscher muß angelegen sein lassen, setzen in der Tat die genaue Kenntnis der Formen und der Entwicklung der Sprache voraus. Dazu kommt, daß die letztere, wie die Kunst, das Recht, die Religion, selbst ein Gegenstand historischer Untersuchungen geworden ist. Daher hat die Sprachphilosophie an der Philosophie der Geschichtswissenschaft ebenfalls eine philosophische Ergänzung. Die Beziehung zur Geschichtsforschung kann aber keinesfalls die Abhängigkeit der Sprachwissenschaft von der Psychologie und einer allgemeinen Zeichenlehre (Semasiologie, vgl. § 6, 6) ersetzen. Auch hier darf endlich, wie bei der Mathematik, hervor-

¹⁾ Ansätze dazu finden sich bei H. Gomperz: *Weltanschauungslehre*, 2 Bde. 1907 und A. Marty: *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, I. 1908. Ein erkenntnistheoretisches Ziel verfolgen die sehr anregenden, aber auch anfechtbaren »Beiträge zu einer Kritik der Sprache« von F. Mauthner (3 Bde., 2. Aufl. 1906—13; ferner: *Wörterbuch der Philosophie; Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 2 Bde. 1910). Die Worte sind nach ihm ungeeignet zum Eindringen in das Wesen der Realität, weil sie nur Erinnerungszeichen sind für die Empfindungen unserer Sinne und weil diese Sinne Zufallssinne sind.

gehoben werden, daß die Metaphysik so gut wie ganz unbeteiligt bleibt, wenn wir von phantastischen Spekulationen absehen, die den Zahlen und den Zeichen gelegentlich gewidmet worden sind. So erklärt es sich hier, daß eine selbständige Sprachphilosophie noch kaum zur Ausbildung gelangt ist. Erst in der neuesten Zeit beginnt sie sich im Anschluß an psychologische, logische und erkenntnistheoretische Untersuchungen über das Bedeutungsbewußtsein, die Zeichenfunktion und die Methoden der vergleichenden Sprachwissenschaft zu entwickeln.

4. Neben den philosophischen Disziplinen, die Kulturgebiete wie Sittlichkeit, Recht, Kunst, Wissenschaft und Religion behandeln, darf eine Philosophie der Erziehung nicht fehlen. Da aber die Wissenschaft von der Erziehung, die Pädagogik, die gesamte Philosophie zur Grundlage hat und die Philosophie der Erziehung diese Grundlage aufzudecken hat, so wollen wir auf diese Fragen erst am Schlusse eingehen, wenn wir zu einem Überblick über die gesamte Philosophie gelangt sind (vgl. § 35).

Daß wir die Geschichte der Philosophie nicht in den Umkreis unserer philosophischen Disziplinen aufgenommen haben, wird keiner eigentlichen Rechtfertigung bedürfen. Wir zählen sie natürlich zu dem Teil der allgemeinen Geschichtswissenschaft, der die Geschichte der Wissenschaften umfaßt. Zur Einführung sei empfohlen: A. Messer, *Geschichte der Philosophie** (3 Bändchen der Sammlung »Wissenschaft und Bildung« des Verlags Quelle & Meyer, Leipzig), 4. Aufl. 1920. Darin ist auch weitere Literatur angegeben.

5. Zu diesen ergänzenden haben noch einige kritische Bemerkungen zu treten. Die Übersicht der philosophischen Disziplinen in diesem Kapitel wird dem Unbefangenen ohne weiteres die in §§ 2 und 3 geäußerten Bedenken gegen die herkömmliche Begriffsbestimmung und Einteilung der Philosophie bestätigt haben. Die Ungleichartigkeit der unter dem Namen Philosophie heute behandelten Wissenschaften hat sich deutlich gezeigt. Hier steht die Metaphysik mit ihrer Aufgabe, eine Ergänzung der von den Einzelwissen-

schaften ermittelten Erkenntnisse zu leisten, dort die Wissenschaftslehre, die in ihren beiden Teilen, Erkenntnistheorie und Logik, den allgemeinsten Inhalt und die allgemeinsten Formen alles wissenschaftlichen Denkens darlegen und prüfen soll. In der Naturphilosophie und der philosophischen Psychologie dagegen sehen wir speziellere Gebiete zu jenen allgemeineren in Beziehung gebracht; in der Ethik, Ästhetik, empirischen Psychologie, Soziologie endlich einzelwissenschaftliche Bemühungen allmählich zu selbständigem Betriebe heranreifen. Und alles das soll Philosophie sein? Mit erneuter und vermehrter Energie spricht aus diesem Tatbestande zu uns die Aufforderung, den Begriff der Philosophie in einer von der üblichen abweichenden Weise zu bestimmen und danach zugleich eine andere Einteilung ihres Gebiets zu entwerfen. Und so sei auch hier auf das IV. Kapitel verwiesen.

Als Werke, die eine Übersicht, über den gegenwärtigen Stand der unter dem Namen Philosophie zusammengefaßten Wissenschaften zu geben suchen, seien genannt:

Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts, 2 Bde., herausgegeben von Windelband, 2. Aufl. 1907. Darin haben Wundt die Psychologie, Th. Lipps die Naturphilosophie, Bauch die Ethik, Tröltsch die Religionsphilosophie, Windelband die Logik und die Geschichte der Philosophie, Lask die Rechtsphilosophie, Rickert die Geschichtsphilosophie und Groos die Ästhetik behandelt.

Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Hinneberg, Tl. I, Abt. VI: Systematische Philosophie, 2. Aufl. 1908, worin Dilthey das Wesen der Philosophie, Riehl die Logik und Erkenntnistheorie, Wundt die Metaphysik, Ostwald die Naturphilosophie, Ebbinghaus die Psychologie, Eucken die Philosophie der Geschichte, Paulsen die Ethik und die Zukunftsaufgaben der Philosophie, Münch die Pädagogik und Lipps die Ästhetik behandelt haben.

Sodann begannen Jahrbücher der Philosophie, herausgegeben von M. Frischeisen-Köhler, zu erscheinen (I 1913, II 1914), in denen Übersichten über die einzelnen philosophischen Disziplinen von sachkundigen Vertretern derselben geboten wurden.

Eine knappe, einführende Darstellung gibt A. Messer, Philosophie der Gegenwart* (Sammlung: »Wissenschaft u. Bildung«) 3. Aufl. 1920.

III. KAPITEL.

DIE PHILOSOPHISCHEN RICHTUNGEN.

§ 14. EINTEILUNG DER PHILOSOPHISCHEN RICHTUNGEN.

1. Das Ergebnis der beiden vorausgehenden Kapitel war die Feststellung einer Anzahl unter sich verschiedener philosophischer Aufgaben. Demgemäß kann man nicht erwarten, daß eine etwa in der Metaphysik eingenommene Anschauung schlechthin bestimmend für den Standpunkt in allen anderen philosophischen Disziplinen sein müsse. Vielmehr sind je nach den einzelnen philosophischen Wissenschaften besondere Richtungen zu unterscheiden, und wo gleichartige Ausdrücke uns trotz einer solchen Verschiedenheit der Disziplinen begegnen, werden wir nur allgemeine Ähnlichkeiten, nicht aber eine tiefere Verwandtschaft zu vermuten haben. So redet man z. B. von einem Formalismus in der Logik und in der Ästhetik, aber in jeder dieser Wissenschaften bedeutet der gleiche Ausdruck eine wesentlich verschiedene Auffassung, und man würde sehr irre gehen, wenn man auf irgend einen notwendigen Zusammenhang zwischen ihnen schließen wollte. Allerdings bezeichnet man häufig einen Philosophen schlechthin, durch Unterordnung unter eine einzige Kategorie, z. B. als Individualisten oder als Pantheisten. Dabei wird jedoch nur ein philosophischer Standpunkt angedeutet, der in einem System besonders ausgeprägt erscheint, oder die Meinung zum Ausdruck gebracht, daß die Metaphysik die wichtigste philosophische Disziplin sei und daher in ihrem Sinne vornehmlich die Charakteristik eines Philosophen ausfallen müsse. Will man dagegen genau verfahren, so ist bei der Angabe solcher Bestimmungen stets auf die Disziplin hinzuweisen, für die sie gelten sollen. Es werden dann auch von selbst gewisse Irrungen beseitigt, die

lediglich in der Mehrdeutigkeit der Worte wurzeln, wie z. B. das beliebte Kampfmittel gegen den metaphysischen Materialismus (der alles Reale als körperlich ansieht), ihn mit der gleichnamigen ethischen Richtung zu verwechseln, die nur materielle Güter schätzt.

2. Der Begriff der Richtung kann nicht nur auf den inhaltlichen Ausbau einer Wissenschaft, sondern auch auf die allgemeine Bedeutung angewandt werden, die man einer Disziplin im ganzen beilegt. So gibt es verschiedene Richtungen hinsichtlich der Bestimmung von Aufgaben der Logik oder der Psychologie oder der Erkenntnistheorie. Von solchen Richtungen haben wir, soweit sie für die Gegenwart von größerer Wichtigkeit zu sein scheinen, schon im II. Kapitel gehandelt (vgl. §§ 5, 6, 8). Darum behalten wir uns für diesen Abschnitt lediglich die Richtungen vor, die sich auf den Inhalt der Disziplinen selbst beziehen und innerhalb derselben typische Lösungen einzelner Probleme bedeuten. Eine sachliche Verschiedenheit von Richtungen in bezug auf dasselbe Problem beweist offenbar einen Mangel an Allgemeingültigkeit der Erkenntnis. Diesen Mangel zeigt unter allen philosophischen Disziplinen am stärksten die Metaphysik, weil sie am meisten über das erfahrungsgemäß und einzelwissenschaftlich Festgestellte hinausgeht und zugleich von den zufälligen Fortschritten aller Sonderdisziplinen in ihrem allgemeinen Teil nur wenig berührt wird (vgl. § 4, 9). So überragen denn die Richtungen innerhalb der Metaphysik an Mannigfaltigkeit und Langlebigkeit alle übrigen. Dagegen finden wir die entscheidendsten Richtungsgegensätze in der Erkenntnistheorie. Denn abgesehen davon, daß diese die Voraussetzungen aller wissenschaftlichen Erkenntnis nach der Seite des Inhalts darzulegen und zu prüfen hat (vgl. § 5), werden die Ergebnisse, die sie gewinnt, auch von Einfluß auf das Verfahren, ja selbst auf die Anerkennung der Möglichkeit einer Metaphysik. Die wissenschaftlich am besten ausgebildete Logik bietet uns keinen Anlaß zur Aufstellung wesentlicher Richtungsunterschiede. Von der Naturphilosophie und Psychologie betrachten wir die entsprechenden Gegensätze innerhalb der Metaphysik. Dann aber gibt es

nur noch eine philosophische Disziplin, in der eine größere Mannigfaltigkeit von bedeutungsvollen Richtungen hervorgetreten ist, nämlich die Ethik. Wir erhalten somit die Haupteinteilung:

- A. Die erkenntnistheoretischen Richtungen,
- B. die metaphysischen Richtungen,
- C. die ethischen Richtungen.

3. Die Erkenntnistheorie hat nach drei Gesichtspunkten eine Verschiedenheit von Richtungen entstehen lassen. Die Frage nach dem Ursprung aller Erkenntnis, die Ansicht über ihre Geltung oder ihre Grenzen und die Bestimmung ihres Gegenstandes hat die Ausbildung folgender Gegensätze begründet:

a) Den Ursprung der Erkenntnis verlegt der Rationalismus in den menschlichen Geist, der Empirismus dagegen in die Erfahrung, während der Kritizismus (Transzendentalismus) den Anteil beider Quellen an dem Zustandekommen einer Erkenntnis zugibt und näher zu bestimmen versucht.

b) Die volle Geltung aller Erkenntnis vertritt, ohne sie näher zu prüfen, der Dogmatismus. Dagegen bestreitet der Skeptizismus die allgemeine oder absolute Geltung jeglicher Erkenntnis, indem er sie für subjektiv (Subjektivismus) oder relativ (Relativismus) erklärt. Der Positivismus (vgl. § 4, 5) beschränkt die Gültigkeit der Erkenntnis auf das Gebiet des Immanenten, der Erfahrung und der »positiven« Wissenschaften, und der Kritizismus verlangt vor aller Transzendenz (d. h. Überschreitung der Erfahrung) eine genaue Untersuchung der Bedingungen unserer Erkenntnis, ohne jedoch die metaphysischen Behauptungen für schlechtbin unmöglich oder unzulässig zu halten.

c) Alle Erfahrungsgegenstände erscheinen dem Wirklichkeitsstandpunkt¹⁾ nur als Bewußtseins-Bestimmtheiten oder -Inhalte. In besonderer Anwendung auf das Problem der Außenwelt wird diese von dem Idealismus als Vor-

¹⁾ Über den hier vorliegenden Sinn des Wortes »Wirklichkeit« vgl. S. 46 A 1 und 62.

stellung bzw. Erzeugnis des Denkens charakterisiert. Im Gegensatz hierzu behauptet der Realismus, daß es ein von der Wirklichkeit des Bewußtseins verschiedenes Reales gibt, dessen Bestimmung die Aufgabe der Erfahrungswissenschaften und einer sie ergänzenden Metaphysik sei. Der Phänomenalismus endlich betrachtet die empirischen Gegenstände der Erkenntnis als Erscheinungen, denen ein unerkennbares Reales zugrunde liege.

4. Die Richtungsunterschiede in bezug auf den Inhalt der metaphysischen Spekulation lassen sich nach sechs Gesichtspunkten ordnen. Von diesen beanspruchen die drei ersten eine allgemeine Bedeutung, insofern sie sich auf alle Prinzipien, die beim Aufbau einer Weltanschauung Verwendung finden können, beziehen. Die drei letzten dagegen sind mehr besonderer Art.

Die erste Klasse metaphysischer Richtungen bezieht sich auf die Frage nach der Zahl der in einer Weltanschauung anzunehmenden Prinzipien. In der Regel stellt man die darüber möglichen Ansichten unter den Namen Monismus, Dualismus und Pluralismus einander gegenüber. Da aber die ersten beiden Bezeichnungen gegenwärtig vorwiegend qualitative Unterschiede ausdrücken, so ziehen wir es vor, dem Pluralismus den Singularismus als rein quantitativen Gegensatz zuzuordnen. Während dieser aus einem einzigen Prinzip alle Besonderheiten der Welt ableitet, behauptet jener eine Mehrheit selbständiger Prinzipien annehmen zu müssen.

Eine zweite Gruppe metaphysischer Richtungen hat das Problem der Qualität der Prinzipien zum Ausgangspunkt. Hierbei lassen sich Prinzipien des Seins und des Geschehens voneinander sondern. Als Prinzipien des Seins können das Materielle oder das Geistige oder beide oder endlich eine Einheit von beiden gelten. Danach erhalten wir die Richtungen des Materialismus, Spiritualismus, Dualismus und Monismus. Als Prinzipien des Geschehens werden die Kausalität, der mechanische Zusammenhang von Ursache und Wirkung, und die Finalität, die Verknüpfung aller Vorgänge nach dem Gesichtspunkte des Zweckes, auf-

gefaßt; unter den Namen Mechanismus und Teleologie sind die entsprechenden metaphysischen Richtungen bekannt.

Für eine dritte Klasse allgemeiner metaphysischer Richtungen steht der Wert der Welt, des Daseins und Geschehens, in Frage. Nach dem Pessimismus hat das Nichtsein der Welt den Vorzug vor ihrem Sein, während der Optimismus sie entweder für die beste unter den möglichen Welten erklärt oder wenigstens einen Fortschritt, ein Wachstum im Sinne des Guten, Wertvollen annimmt.

5. Die mehr besonderen metaphysischen Richtungen beziehen sich auf die Auffassung dreier Begriffe, die vor allem in der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts im Vordergrund des metaphysischen Interesses standen, auf die Bestimmung oder Annahme eines höchsten Wesens, einer Willensfreiheit und einer Seele.

Die vierte Gruppe metaphysischer Gegensätze bringt die Stellung der Metaphysiker zum Gottesbegriff zum Ausdruck. Wir unterscheiden hiernach den Pantheismus, den Theismus, den Deismus, den Panentheismus und den Atheismus und fassen sie kurz als theologische Richtungen zusammen.

Einen fünften Einteilungsgrund bildet das Problem der Willensfreiheit, deren Anerkennung und Verteidigung der Indeterminismus, deren Verwerfung (oder Umdeutung) im Sinne der Annahme einer ausnahmslosen Gesetzmäßigkeit menschlichen Wollens und Handelns der Determinismus fordert und leistet.

Eine sechste und letzte Klasse metaphysischer Richtungen beschäftigt sich mit der Bestimmung des Wesens der Seele. Die Namen Substantialitäts- und Aktualitätstheorie weisen auf die Anerkennung oder Verwerfung einer Seelensubstanz als Träger des (aktuellen) seelischen Geschehens hin, während man von einem Intellektualismus und Voluntarismus mit Rücksicht auf die qualitative Beschaffenheit der Grundeigenschaften oder -fähigkeiten des seelischen Lebens redet. Der Intellektualist betrachtet das Denken oder das Vorstellen als die wesentliche

Tätigkeit der Seele, der Voluntarist dagegen erblickt sie in dem Wollen.

Von den innerhalb einer Klasse aufgeführten metaphysischen Auffassungen darf man im allgemeinen sagen, daß sie nicht gleichzeitig innerhalb eines philosophischen Systems zur Anwendung gelangen können. Sie sind also Gegensätze und damit unverträglichler Natur. Die Verbindung von Richtungen, die verschiedenen Klassen angehören, ist jedoch bis auf wenige Ausnahmen prinzipiell unbeschränkt, und so können mannigfaltige Gesamtanschauungen durch eine verschiedenartige Verknüpfung von Richtungen der sechs Gruppen gebildet werden. Trotzdem findet man in der Geschichte der Philosophie gewisse Verbindungen bevorzugt. So ist z. B. der Spiritualist in der Regel Vertreter der Substantialitätstheorie und Theist, der Monist ebenso regelmäßig Pantheist und Determinist. Man wird daraus entnehmen können, daß eine völlige Unabhängigkeit dieser verschiedenen Klassen metaphysischer Richtungen voneinander nicht besteht, und in der Tat ist vorauszusetzen, daß irgend eine Annahme über die allgemeine Qualität der Prinzipien einer Weltansicht zugleich auch die Stellungnahme zu den besonderen Fragen beeinflusst. Wir werden bei der Einzeldarstellung gelegentlich auf solche Beziehungen hinweisen.

6. Wie die bisher aufgeführten Kategorien irgend einem Philosophen gegenüber zur Anwendung kommen, ist hier nach leicht einzusehen und mag durch ein Paar Beispiele veranschaulicht werden. Spinoza erscheint uns erkenntnistheoretisch als Rationalist, Dogmatiker und Realist, metaphysisch als Singularist, Monist, Mechanist und Optimist, als Pantheist, Determinist, Aktualitätstheoretiker und Intellektualist. Damit ist der Standpunkt, den er in der theoretischen Philosophie einnimmt, in allen wesentlichen Punkten bestimmt. Dagegen werden wir Lotze erkenntnistheoretisch als Kritizisten in beiden Bedeutungen dieses Namens, sowie als Realisten, und metaphysisch als Vertreter eines sehr gemäßigten Singularismus, des Spiritualismus, der Teleologie, des Optimismus, des Theismus, des Indeterminismus und der Substantialitätstheorie zu charak-

terisieren haben, während ein Glied des Gegensatzes Intellektualismus und Voluntarismus hier deshalb nicht angewandt werden darf, weil Lotze nicht bloß eine wesentliche Eigenschaft oder Fähigkeit der Seele anerkennt. Hieraus ergibt sich, daß die Weltanschauungen von Lotze und Spinoza fast völlige Gegensätze bilden. Näher verwandt dem Standpunkt, den Lotze einnimmt, ist der von Herbart und Leibniz vertretene. Nur sind beide entschiedene Pluralisten, dazu Deterministen und Intellektualisten. So stellt sich die Metaphysik Herbarts als eine Erneuerung der Leibnizschen dar, da sie in allen von uns hervorgehobenen Beziehungen gleiche Anschauungen begründet. Die Unterschiede zwischen beiden Denkern finden sich in der Erkenntnistheorie und in der Ethik, sowie in dem Verfahren, vermöge dessen sie zu jenen Resultaten der Metaphysik gelangen.

Einen Einwand gegen unsere Einteilung der metaphysischen Richtungen könnte man darin suchen, daß nicht bei allen Denkern eine einer bestimmten Klasse zugehörige Kategorie anwendbar ist. Wo dies durch die Unvollständigkeit der zu schildernden Metaphysik selbst bedingt ist, fällt es natürlich unserem Schema nicht zur Last. Aber es gibt, wie wir z. B. oben bei Lotze gesehen haben, auch Anschauungen, die neben den durch besondere Namen von uns ausgezeichneten Auffassungen dem gleichen Gegenstande gelten und somit auf eine Unvollständigkeit unserer Einteilung hindeuten. Wir rechtfertigen diesen Mangel damit, daß wir in der philosophischen Literatur ausgeprägte, allgemeiner Geltung sich erfreuende Bezeichnungen für solche Ansichten nicht gefunden haben und es hier nicht für unsere Aufgabe halten konnten, die ohnehin verwickelte philosophische Terminologie noch mit einigen neuen Ausdrücken zu bereichern.

7. In der Ethik scheiden sich die Richtungen im allgemeinen nach zwei Gesichtspunkten. Zunächst hinsichtlich der Frage nach dem Ursprung des Sittlichen, und zwar sowohl der sittlichen Verpflichtung als auch des sittlichen Urteils, sodann in bezug auf das Problem des Wesens der Sittlichkeit.

a) Den Ursprung der sittlichen Verpflichtung suchen die autonomen Moralsysteme in dem handelnden Individuum selbst; die heteronomen oder autoritativen dagegen in Vorschriften, die von außen her, z. B. in der Form kirchlicher oder staatlicher Gesetze, an den Einzelnen herantreten. Den Ursprung der sittlichen Beurteilung oder Erkenntnis findet der Intuitionismus oder Apriorismus in einem eigenartigen Vermögen, das in der Regel zugleich als angeborene Anlage des menschlichen Geistes bzw. Gemüts gefaßt wird, während der Empirismus oder Evolutionismus den Maßstab der moralischen Wertung von der Erfahrung oder der Entwicklung des Einzelnen und der Menschheit abhängig sein läßt.

b) Das Wesen des Sittlichen kann entweder nur formal oder auch dem Inhalt nach bestimmt werden. Der Formalismus behauptet, daß sich empirische Güter oder Zwecke überhaupt nicht allgemeingültig für das sittliche Wollen und Handeln festsetzen lassen, während die materiale Bestimmung gerade diesen Weg einschlägt. Von der letzteren aus gelangen wir zu einer besonderen Angabe von Motiven, Objekten und Zwecken des sittlichen Verhaltens und zu entsprechenden drei spezielleren Klassen ethischer Richtungen.

c) Ihrem psychologischen Charakter nach bestimmt die Gefühlsmoral oder die emotionale Ethik die Motive des sittlichen Wollens und Handelns als Gefühle, Affekte u. dgl. Die Reflexionsmoral ihrerseits erblickt in einer Überlegung, einer verständigen oder vernünftigen Reflexion den Beweggrund zum Sittlichen. Man unterscheidet auch wohl innerhalb der Reflexionsmoral zwischen einer Verstandes- und einer Vernunftmoral, wobei man die Vernunft als das höhere geistige Vermögen auffaßt, das aus allgemeineren Gründen dem sittlichen Streben und Tun seine Richtung vorschreibt.

d) Als Objekte, an denen die sittlichen Absichten verwirklicht werden sollen, bestimmt der Individualismus einzelne Menschen, sei es nun, daß das handelnde Subjekt selbst diesen Gegenstand des Strebens bilde, wie der Egoismus

behauptet, sei es, daß andere Individuen dazu dienen, was der Altruismus fordert. Der Universalismus dagegen lehrt, daß irgendeine Gesamtheit oder Gemeinschaft, z. B. die Nation oder der Staat, Objekt des sittlichen Strebens sei.

e) Den Zweck des sittlichen Wollens sieht der Subjektivismus in der Herstellung eines subjektiven Zustandes, der Lust oder der Glückseligkeit (Hedonismus — Eudämonismus), der Objektivismus in der Erreichung eines durch objektive Maßstäbe oder Kriterien zu bestimmenden Zieles. Die Namen Perfektionismus, Evolutionismus, Naturalismus und Utilitarismus bezeichnen die verschiedenen speziellen Richtungen, in denen man dieses Ziel anzugeben versucht hat.

Die Anwendung dieser neuen Kategorien mag auch hier an den oben erwähnten Philosophen veranschaulicht werden. Hiernach würde Spinoza in ethischer Hinsicht die Prädikate des Autonomismus, der materialen Bestimmung, eines gewissen Apriorismus, eines zwischen Gefühls- und Reflexionsmoral vermittelnden Standpunkts, des Egoismus und des Objektivismus verdienen. Lotze dagegen wäre als Autonomist, Vertreter der materialen Bestimmung, als Intuitionist, Gefühlsmoralist, Altruist und Eudämonist zu charakterisieren.

8. Zum Schlusse möchten wir noch darauf hinweisen, daß einige der von uns oben definierten Ausdrücke in verschiedenen Bedeutungen vorkommen. So bezieht sich z. B. der Name Evolutionismus nicht nur auf die Entwicklung der sittlichen Beurteilung, sondern auch auf eine gewisse Bestimmung der sittlichen Zwecke¹⁾. Ähnlich verhält es sich mit dem Namen Kritizismus. Diesem Übelstande war deshalb nicht auszuweichen, weil keine anderen geltenden Bezeichnungen zur Verfügung standen und es nach der ganzen Aufgabe dieses Buches wichtiger schien den herrschenden

¹⁾ Außerdem wird der Name Evolutionismus in umfassenderer Bedeutung zur Bezeichnung einer metaphysischen Richtung angewandt, die z. B. durch A. Fouillé in Frankreich und H. Spencer in England vertreten ist. Dasselbe gilt für den Ausdruck Individualismus. So enthalten die Ausführungen von B. Bosanquet in seinen *Gifford-Lectures* 1911—12 über die Individualität eine ganze Metaphysik.

Sprachgebrauch zu schildern, als dessen unliebsame Vieldeutigkeiten zu beseitigen. Nur in einem Falle haben wir zu einem neuen Terminus greifen zu sollen geglaubt, nämlich bei dem Objektivismus. Und hier geschah es nur, um verschiedene Richtungen zusammengehöriger Natur ihrer gemeinsamen Gattung unterordnen zu können.

Als allgemeine Literatur für die philosophischen Richtungen seien folgende Schriften empfohlen:

- M. W. Calkins: *The persistent problems of Philosophy*, 1907, 3. ed. 1912.
G. Dumesnil: *Les conceptions philosophiques perdurables*, 1912.
R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3. Aufl. 1910. Handwörterbuch der Philosophie, 1913.
R. Eucken: Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 1878, 4. Aufl. unter dem Titel: Geistige Strömungen der Gegenwart, 1909.
O. Flügel: Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen, 4. Aufl. 1906 (vom Standpunkte Herbarts).
K. Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, 1919.
Kirchner-Michaelis: Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, 6. Aufl. 1911.
Fr. A. Lange: Geschichte des Materialismus 1865. 9. Aufl. 1914.
O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit*, 1876, 4. Aufl. 1911 (geistreiche und anregende Betrachtungen über Probleme der Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Psychologie, Ethik und Ästhetik). Dazu: Gedanken und Tatsachen*, 2 Bde. 1899—1904 (wertvolle Ergänzungen in bezug auf erkenntnistheoretische, metaphysische, naturphilosophische und psychologische Probleme).
B. Varisco: *I massimi problemi*, 1910, 2. ed. 1912 (Erkenntnistheoretische, psychologische, werttheoretische und metaphysische Probleme)
W. Windelband: Geschichte der Philosophie, 8. Aufl. 1919, die im Gegensatz zu anderen chronologisch und biographisch gehaltenen Darstellungen eine Geschichte der Probleme und Begriffe gibt.

A. DIE ERKENNTNISTHEORETISCHEN RICHTUNGEN.

§ 15. RATIONALISMUS, EMPIRISMUS UND KRITIZISMUS (TRANSZENDENTALISMUS).

1. Wenn ich den Satz ausspreche: Leibniz ist ein Hauptvertreter der rationalistischen Denkrichtung, so habe ich damit einer Erkenntnis Ausdruck verliehen. Woher stammt sie, d. h. worauf stützt sie sich, da sie doch mehr sein will, als ein bloß subjektives Meinen und Vermuten oder als eine

ganz willkürliche Behauptung? Zweifellos ist die Erfahrung, und zwar die geschichtliche Erfahrung, an ihrer Gewinnung wesentlich beteiligt. Ohne von Leibniz und seinen Werken, ohne von dem Rationalismus und seinen sonstigen Vertretern eine Kenntnis erhalten zu haben, aus bloßer Überlegung oder geistiger Spontaneität heraus hätte ich jenen Satz nie bilden können. Aber andererseits wären die Schriften, die Berichte, aus denen ich geschöpft habe, totes und nichts-sagendes Material gewesen, wenn nicht mein Verständnis, meine Deutung, Untersuchung und Vergleichung dazu getreten wären. Dasselbe Material würde dem Tiere, dem Wilden, dem Ungebildeten keine solche Bestimmung über Leibniz abgenötigt haben. Es ist also bei dieser Erkenntnis, und wir dürfen, da ihre individuellen Züge bei unserer Betrachtung keine wesentliche Rolle gespielt haben, hinzufügen: bei jeder Erkenntnis dieser Art ein Doppeltes beteiligt. Ein empirischer Faktor, demgegenüber wir uns empfangend (rezeptiv) verhalten, und ein rationaler Faktor, der unsere Selbsttätigkeit, unser Erfassen und Verarbeiten des gegebenen Stoffes darstellt, wirken in der Erkenntnis zusammen. Dann fragt sich, ob ein Wertunterschied zwischen diesen Faktoren besteht, ob der eine von ihnen als der wichtigere, primäre anzusehen ist.

2. Auf diese Frage antwortet der Rationalismus, daß das Ausschlaggebende bei der Erkenntnis das Denken sei. Unser Geist, unsere Vernunft, die gestaltende Kraft des Intellekts mit seiner ursprünglichen Anlage, mit seinen Ideen und Grundsätzen macht eine Erkenntnis eigentlich erst zur Erkenntnis. Betrachtet man als ideale Aufgabe oder als letztes Ziel einer Erkenntnis, daß sie notwendig und allgemeingültig ist, wie das von den mathematischen Sätzen behauptet werden darf, so ist es leicht, die Unvollkommenheit und Minderwertigkeit des empirischen Faktors darzutun. Jede Erfahrung könnte anders sein als sie ist. Daß die Sonne am Morgen aufgeht, geschieht zwar regelmäßig, aber das Gegenteil ist keine Undenkbarkeit, also die Behauptung des Sonnenaufgangs kein notwendiges Urteil. Auch ist jede solche empirische Feststellung nur von relativer bzw. »kom-

parativer« Allgemeinheit (wie Kant sagt), irgendeine neue Erfahrung kann sie beschränken oder ändern. Soweit also Erkenntnisse von empirischen Faktoren abhängen, soweit ist das höchste Ziel aller Erkenntnis für sie unerreichbar. Nun gibt es aber außerdem Gebiete des Wissens und Forschens, auf denen die Erfahrung überhaupt keine Rolle spielt. Dazu gehört vor allem die reine Mathematik. Ihre Sätze werden *a priori* (d. h. unabhängig von Erfahrung) entwickelt und bewiesen, und gerade sie zeichnen sich durch jene Merkmale der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit als rein rationale Erkenntnisse aus. Wenn also eine Wissenschaft möglich ist, die nur dem rationalen Faktor ihre Entstehung und Ausbildung verdankt und dabei der idealen Aufgabe aller Erkenntnis in befriedigendstem Maße entsprechen kann, so muß offenbar der rationale Faktor vor dem empirischen, der ein derartiges Ziel nicht erreichen läßt, den Vorrang verdienen. Aber auch in den Erfahrungswissenschaften wird man das Beste und Wichtigste unserer Erkenntnis auf den rationalen Faktor zurückführen müssen. Nicht in dem Gegebenen und Vorgefundenen bestimmter Tatsachen, sondern in dem, was wir daraus machen, wie wir sie bearbeiten und durchdringen, liegt alle Erweiterung und Vertiefung unserer Erkenntnis begründet. Die bloße blinde, plumpe, starre Macht erlebter Inhalte pflegt, wo kein Denken sich ihrer leitend und verknüpfend annimmt, weder ein Untersuchen anzuregen noch ein Wissen zu entwickeln. Insbesondere aber sind die Realitäten, die wir auf dem Gebiete der äußeren und der inneren Erfahrung setzen und bestimmen, die Materie sowie die Seele, nur durch das Denken zu fassen. Das Wesen der Welt, die Ursachen des Geschehens, die Gesetze, die den Ablauf der Ereignisse beherrschen, sind nur auf rationalem Wege zu erfassen und auszudrücken¹⁾.

3. Schon im Altertum hat der rationalistische Standpunkt eine entschiedene Vertretung gefunden. Typisch für die Vorsokratiker ist das Schelten auf die Sinne und der Preis

¹⁾ Infolge der Beziehung zum *a priori* (= vor der Erfahrung, unabhängig von ihr) nennt man den Rationalismus auch Apriorismus.

des Denkens. Nicht nur die Eleaten, namentlich Parmenides (um 470 v. Chr.), haben der Vernunft allein die Fähigkeit zugeschrieben, das Seiende zu erkennen, auch innerhalb der so sehr verschiedenen Richtung des Atomismus ist von Demokrit die rationale Erkenntnis für die echte, die sinnliche dagegen für die dunkle erklärt worden. Ferner sind Sokrates und Platon, die dem Begrifflich-Allgemeinen vor dem Empirisch-Konkreten einen hohen Vorrang zugestanden, als Rationalisten anzusehen. Dasselbe gilt für Aristoteles, insofern er die Vernunft als das Organ der höchsten und unmittelbar gewissen Wahrheiten betrachtet. Seine genauere Begrenzung und Ausbildung erhält freilich der Rationalismus in der Neuzeit, wo er die Grundrichtung in der festländischen Philosophie des 17. und eines Teils des 18. Jahrhunderts ist. Hauptvertreter sind Descartes, Spinoza, Leibniz und Wolff. Das Vorbild der Mathematik wird hier bestimmend für die Gestaltung der Philosophie. Der rationale Faktor erlangt nicht nur die Herrschaft über die theoretischen Disziplinen, sondern wird auch in der Ethik als die höchste Autorität für das Leben und Handeln anerkannt. Alle rein empirische Weltauffassung ist nach Spinoza eine »inadäquate« (unzulängliche) Erkenntnis, der die adäquate der Vernunft gegenübergestellt wird. Ewige, allgemeingültige, notwendige Wahrheiten gibt es nach Leibniz nur im Sinne von *vérités de raison*, deren Grundsatz das *principe de la contradiction* (d. h. der sog. Satz des Widerspruchs: A ist nicht = non-A) ist. Dagegen sind von bloß zufälliger Geltung die *vérités de fait*, die nach dem Prinzip des zureichenden Grundes oder des Zweckes, dem Grundsatz *du meilleur* (Alles was ist und geschieht, hat einen Grund oder Zweck, warum es so und nicht anders ist und geschieht) beurteilt werden müssen. Nach der Ausbildung von Kants Kritizismus ist der eigentliche Rationalismus zurückgetreten.

4. Auf die oben gestellte Frage erteilt der Empirismus eine ganz andere Antwort. Für ihn unterliegt es keinem Zweifel, daß die Erfahrung das wichtigere und wesentlichere, das eigentlich grundlegende und primäre Moment ist. Denn — so etwa pflegt er seine Anschauung zu rechtfertigen —

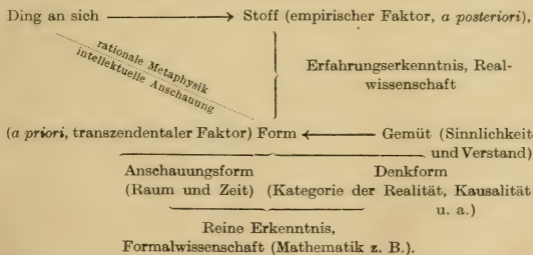
ohne Erfahrung gibt es überhaupt keine Erkenntnis. Allüberall hebt diese erst an, wenn ein empirisch Gegebenes vorliegt. Der kindliche Geist erwacht erst in und mit den Einwirkungen von Sinnesreizen. Zwar hat man von angeborenen Ideen und Einsichten geredet, die vor aller Erfahrung einen Grundstock gewisser und allgemeiner Erkenntnisse bilden sollen. Aber diese Annahme ist unhaltbar; der Geist ist vielmehr, wie die Beobachtung des entstehenden Bewußtseins lehrt, als eine *tabula rasa*, ein leeres Blatt zu betrachten, bevor die Erfahrung ihre Zeichen darauf einträgt. Sodann ist der empirische Faktor auch einziges Motiv eines Fortschritts in unserem Wissen: neue Erfahrung ist die unerläßliche Bedingung für neue Erkenntnis (vgl. § 7, 5). Wollte man lediglich denkend weiterkommen, so bliebe man stets im Kreise des einmal gewonnenen und angeeigneten Materials. Denn die Bewegung des reinen Denkens steht unter der Herrschaft des Grundsatzes der Identität und vermag daher zwar allerlei Umformungen herbeizuführen, aber keine stoffliche, inhaltliche Änderung aus sich heraus zu erzeugen. Nennt man mit Kant das Urteil ein analytisches, welches in seinem Prädikat den Subjektbegriff bloß erläutert, ganz oder teilweise dem Sinne nach wiederholt (z. B. alle Körper sind ausgedehnt), so tragen demnach die Leistungen des reinen Denkens sämtlich analytischen Charakter. Nur auf Grund der Erfahrung läßt sich ein synthetisches Urteil bilden, das über den Subjektbegriff hinausführt, etwas Neues hinzufügt (z. B.: das Jahr 1762 ist Baumgartens Todesjahr und J. G. Fichtes Geburtsjahr). Endlich läßt sich zeigen, daß alle unsere Begriffe, selbst die abstraktesten und allgemeinsten, aus Erfahrungen hervorgegangen sind, und daß aller Inhalt unseres Denkens auf sie zurückgeführt werden kann. So ist, was wir Substanz nennen, nur ein regelmäßiges Zusammenvorkommen von empirisch gegebenen Eigenschaften und die Kausalität eine regelmäßige Folge von empirisch gegebenen Vorgängen. Auch hat nur die unmittelbare Erfahrung unumstößliche Gewißheit, während das Denken in Irrtümer verstrickt, sofern man sich nicht genau an seinen

empirischen Sinn hält und vor Vertauschungen verschiedener Begriffe hütet.

5. Der Empirismus scheint im Altertum zuerst bei den Sophisten (besonders Protagoras um 440 v. Chr. und bei der sokratischen Schule der Kyrenaiker (deren Stifter Aristipp um 400 v. Chr.) vertreten worden zu sein. Später haben die Stoiker und die Epikureer die Wahrnehmung als die Grundlage alles Wissens bezeichnet. Doch fällt auch für diese philosophische Richtung die hauptsächliche Entwicklung in die Neuzeit. Die ganze englische Erkenntnistheorie des 17. und 18. Jahrhunderts pflegt man schlechthin der rationalistischen des Festlandes als die empiristische gegenüberzustellen. Bei Bacon freilich ebenso wie bei Hobbes trifft man neben solchen Tendenzen auch rationalistische Auffassungen an. Erst mit Locke, dem energischen Gegner der Lehre von den angeborenen Ideen, ist der Empirismus in voller Entschiedenheit zum Durchbruch gelangt (vgl. § 5, 2). Wenn man als Kriterium der Apriorität die Allgemeingültigkeit aufgestellt hatte, die solchen Ideen wie der der Ursache oder Gottes zukomme, so zeigt Locke, daß diese allgemeine Geltung gar nicht besteht. Die einzigen Quellen der Erkenntnis sind die äußere und die innere Erfahrung, aus der sich alle unsere Ideen ableiten lassen. Seinen Standpunkt folgerichtig durchzuführen, waren die Nachfolger bemüht. Berkeley beseitigte den Begriff einer materiellen Substanz (die noch bei Locke als ein unbekanntes Etwas Anerkennung gefunden hatte), indem er sie in eine bloße Verbindung von Empfindungsinhalten (Farben, Tönen, Drücken usw.) auflöste. Daneben bestritt er die Annahme von abstrakten Vorstellungen, an der Locke ebenfalls noch festgehalten hatte, und setzte bestimmte Einzelerfahrungen an deren Stelle. Noch einen Schritt weiter ging Hume, der auch den Begriff einer geistigen Substanz, einer seelischen Realität als Trägerin der inneren Erfahrung aufhob und ein empirisches Zusammen von Bewußtseinsinhalten, ein »Bündel von Perzeptionen« als Sinn des Ichbegriffs aufzuweisen suchte. Den Glauben an eine notwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung erklärte er psychologisch durch die

Macht der Gewohnheit, die uns bei häufiger Aufeinanderfolge zweier Vorgänge a und b gemäß dem Gesetz der Assoziation die Erwartung von b aufnötigte, wenn a eintrete. Zu einem prinzipiellen Abschluß wurde dieser Empirismus durch John Stuart Mill gebracht, nach dem sogar die mathematische Erkenntnis aus der Erfahrung abgeleitet werden kann. In der Gegenwart sind derartige Ansichten gleichfalls in Geltung und verbinden sich in der Regel mit dem weiter unten zu schildernden Positivismus und Wirklichkeitsstandpunkt. — Zum Sensualismus wird der Empirismus bei Condillac (*Traité des sensations*, 1754), der nur eine Quelle aller Erkenntnis, die Sinneswahrnehmung, annimmt und somit von einer daneben bestehenden Selbstwahrnehmung absieht.

6. Eine dritte Antwort auf die Frage nach der Herkunft der Erkenntnis verdanken wir dem Kritizismus. Diese von Kant begründete Richtung vermittelt zwischen dem Empirismus und dem Rationalismus, indem sie das relative Recht beider anerkennt und sich über eine äußerliche Verknüpfung ihrer Grundgedanken zu einer neuen Ansicht erhebt. Die Grundzüge derselben lassen sich an der Hand des folgenden Schemas leicht übersehen:



Aus diesem Schema ergibt sich zunächst, daß nach Kant an jeder auf die Wirklichkeit bezüglichen Erkenntnis zwei Faktoren beteiligt sind, ein empirischer, der Stoff genannt wird, mit den Empfindungen zusammenfällt, und *a posteriori* gegeben ist, und ein transzendentaler, die Form, die *a priori*

besteht. Der »Stoff« (Inhalt) der Erkenntnis stammt von Gegenständen (»Ding an sich«), die unsere Sinnlichkeit, den äußeren oder inneren Sinn, »affizieren«. Die »Form« rührt her von unserem Erkenntnisvermögen (»Gemüt« in der Sprache Kants), das in Sinnlichkeit und Verstand zerfällt und demnach auch zwei Arten von Formen, Anschauungsformen (Raum und Zeit) und Denkformen (12 Kategorien) bereitstellt. Auf das Zusammenwirken dieser Formen gründet sich alle »reine«, d. h. von empirischen Faktoren freie Erkenntnis, die in der Mathematik, in der theoretischen Naturwissenschaft, auch wohl in der Logik und Erkenntnistheorie, d. h. in allen Formalwissenschaften nach neuerer Ausdrucksweise, geübt wird. Von »Dingen an sich« dagegen gibt es keine unmittelbare Erkenntnis aus bloßer Vernunft, also keine rationale Metaphysik. Eine solche wäre nur möglich, wenn wir über eine »intellektuelle Anschauung« verfügten, d. h. wenn der Verstand ohne das Mittelglied der Sinnlichkeit von Gegenständen erfahren könnte. Statt dessen sind wir bei aller auf diese gerichteten Erkenntnis stets auf »Erscheinungen«, d. h. auf den in Raum und Zeit gegebenen Stoff angewiesen. Was jenseits aller möglichen Erfahrung liegt (die »Dinge an sich«, das »Transzendente«) ist also niemals so, wie es an sich ist, zu erfassen. Unsere Erkenntnis ist auf Immanentes, auf das innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung Gelegene, eingeschränkt. Der Empirismus ist daher im Recht, soweit er für alle Einsicht in die Wirklichkeit einen empirischen Faktor unerlässlich findet. Aber auch der Rationalismus ist im Recht, wenn er die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit mathematischer oder anderer Wahrheiten auf Faktoren *a priori* zurückführt. Doch bedarf der Begriff des empirischen Faktors einer Veränderung, die sich zugleich auf den des rationalen erstreckt. Nicht nur der Verstand, sondern auch die Sinnlichkeit enthält und liefert Elemente *a priori*. Darum wird das Empirische von Kant auf die räumlich und zeitlich noch nicht geordnete »Empfindung« beschränkt und ein umfassenderer transzendentaler Faktor für den rationalen eingesetzt (vgl. § 4, 4; 5, 4). Zugleich hat er zu zeigen gesucht, daß »Erfahrung« (im Sinne

der Empfindungen) und »Verstand« nicht für sich selbständige Erkenntnisquellen darstellen, sondern daß sie erst in ihrem Zusammenwirken Erkenntnis (von realen Objekten) vermitteln.

7. Die Grundzüge des Kritizismus werden auch heute noch festgehalten. So formuliert z. B. Liebmann den »Kerngedanken« desselben dahin, »daß der Mensch alles schlechthin nur in dem Medium des menschlichen Bewußtseins erkennt, daß mithin auch alle Philosophie, wie überhaupt alle Wissenschaft, sich immer nur innerhalb der Sphäre menschlicher Gedanken und menschlicher Vorstellungen bewegen kann und diese Sphäre niemals und unter keinen Umständen zu überschreiten vermag«. Auch als Transzendentalismus oder als Transzendentalphilosophie wird der Kritizismus in diesem Sinne bezeichnet. In etwas anderer Richtung bekennt sich Windelband zum Kritizismus, wenn er der genetischen die kritische Methode entgegensetzt und von dieser erklärt, daß sie die Aufgabe habe, die Geltung der Axiome, der allgemeinsten Voraussetzungen von Wissenschaft, Moral und ästhetischer Beurteilung darzutun. Diese Geltung lasse sich nur teleologisch erweisen, indem gezeigt werde, daß nur bei solcher Annahme gewisse Ideale auf den genannten Gebieten erreichbar seien. Die genetische Methode ist aber im wesentlichen die vom Empirismus empfohlene und durchgeführte. So betont auch K. Lasswitz, daß die Erkenntnis im Sinne des Kritizismus nicht etwa ein subjektiver Vorgang sei, der sich bloß im Bewußtsein des einzelnen Menschen abspielte, sondern vielmehr »die gesetzliche Grundlage dessen, was allen Einzelwesen gemeinsam ist, d. h. die Bedingung aller Gestaltung der Erfahrung«. »Sinnlichkeit und Verstand bestimmen Beschaffenheit und Ordnung der Dinge«. Und wenn früher Schelling und Schopenhauer den erkenntnistheoretischen Grundsatz aussprachen, daß Subjekt und Objekt Wechselbegriffe seien und kein Objekt ohne ein Subjekt gedacht werden könne, so gaben sie damit ebenfalls einer kritizistischen, transzendental-philosophischen Überzeugung einen kurzen zusammenfassenden Ausdruck. Dieser grundlegende Gedanke beherrscht in mannigfaltigen

Fassungen die gesamte neuere Erkenntnistheorie, sofern sie nicht einen rein empiristischen Charakter trägt.

8. Fragen wir am Schluß dieser Übersicht, welche von den streitenden Parteien recht habe! Da ergibt sich zunächst, daß der Empirismus eine ganz andere Fragestellung zum Ausgangspunkt nimmt, als der Rationalismus und der Kritizismus. Dort soll im Geiste einer geschichtlichen, psychologischen, genetischen Betrachtung gezeigt werden, wie unsere Erkenntnis tatsächlich entstanden ist und sich entwickelt. Ursprung bedeutet also für den Empirismus soviel als: zeitlicher Anfang einer werdenden Erkenntnis. Rationalismus und Kritizismus dagegen bemühen sich um eine Analyse des fertigen, gegebenen, gewordenen Wissens und verstehen demgemäß unter Ursprung das logisch Primäre, die für erreichte oder erreicht gedachte Erkenntnis geltenden Voraussetzungen. Aus dieser Unterscheidung von an sich gleich berechtigten Aufgaben¹⁾ geht sofort hervor, daß der Gegensatz der besprochenen Richtungen im Prinzip nur ein scheinbarer ist, daß sie vielmehr sehr wohl nebeneinander bestehen können, und daß auch der Kritizismus die besondere Untersuchung der Erkenntnis in ihrer Entwicklung weder überflüssig noch unmöglich gemacht hat. Die entscheidende Bedeutung der Erfahrung in diesem Entwicklungsgange hat der Empirismus mit unbestreitbarem Rechte hervorgehoben. Gewiß setzt alle Erkenntnis erst mit der Erfahrung ein, gewiß sind bei der Bildung unserer Begriffe empirische Faktoren durchweg beteiligt gewesen, gewiß wirken diese zugleich auf den Fortschritt unseres Wissens beständig ergänzend, verallgemeinernd und verändernd ein. Aber die Schilderung der tatsächlichen, im Seelenleben des Erkennenden sich vollziehenden Akte und Änderungen ist

¹⁾ Göring hat gegen diese von Riehl betonte Unterscheidung polemisiert. Es sei darum zur Verdeutlichung bemerkt, daß der Chemiker, der einen gegebenen Stoff analysiert, in der gleichen Lage ist, wie der Rationalist bzw. Kritizist. Wie und woher die Elemente, die er darin findet, in die Verbindung hineingekommen sind, vermag er nicht anzugeben. Diese tatsächliche Entstehung einer Verbindung kann aber, wie z. B. für den Geologen, von Interesse sein, und deren Schilderung gleicht der Tätigkeit des Empiristen.

eine psychologische, keine erkenntnistheoretische Aufgabe, und es darf dabei nicht vergessen werden, geistige Anlagen, angeborene und erworbene Dispositionen heranzuziehen und zu verwerten. Wenn der Empirismus jedoch auch für das fertige Wissen die überragende oder gar ausschließliche Bedeutung des darin etwa enthaltenen empirischen Faktors dartut, so ist ihm dies bisher nicht gelungen und wird ihm aller Voraussicht nach auch nicht gelingen. Der Rationalismus bleibt demgegenüber im Recht, wenn er an der erreichten Erkenntnis das rationale Moment in den Vordergrund stellt, wenn er die Erfahrung für die Formalwissenschaften (wie reine Mathematik) als logische Bedingung ablehnt, Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit in einem von der Erfahrung unabhängigen Faktor begründet sieht und Realitäten nur mit Hilfe des Denkens gesetzt und bestimmt werden läßt. Von diesem Gesichtspunkt aus ist der Kritizismus nichts anderes als ein verbesserter und eingeschränkter Rationalismus, der namentlich die Uersetzlichkeit und Unentbehrlichkeit der Erfahrung für alle Wirklichkeitserkenntnis betont, damit die rationale Metaphysik aufhebt und zugleich nicht nur dem Verstande, sondern auch der Sinnlichkeit *a priori* gegebene, d. h. unabhängig von der Erfahrung (obgleich nicht zeitlich vor ihr) wirksame »Formen« zuteilt.

9. Bei dieser Auffassung kann ein Kampf der Richtungen offenbar nur entstehen, wenn sie ihre eigentlichen Aufgaben verkennen und sich auf den Boden der anderen begeben, oder wenn sie ihr besonderes Problem für das einzig mögliche halten und jede andere Fragestellung ablehnen. In der Tat hat der Rationalismus durch seine Lehre von den angeborenen Ideen und Grundsätzen sich in die genetisch-psychologische Untersuchung eingemischt und eine Abwehr von seiten des Empirismus herausgefordert. Selbst der kantische Kritizismus ist nicht frei von dieser Verfehlung seines besonderen Ziels, wenn er die Anschauungs- und Denkformen im »Gemüt bereit liegen« läßt und wiederholt seinen Ausführungen eine psychologische Färbung und Richtung gibt. Andererseits hat der Empirismus nicht selten gemeint, seine Fragestellung und

Lösung für die allein mögliche oder berechtigte halten zu sollen und dadurch der rationalistischen bzw. kritizistischen Denkweise natürlichen Anlaß geboten, ihn in seine Schranken zurückzuweisen. Von hier aus begreift es sich, daß der Empirismus seinerseits Probleme behandelt hat, die seiner Zuständigkeit von vornherein entzogen waren, daß er die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit bestimmter, etwa der mathematischen, Wahrheiten gänzlich geleugnet oder vergebliche Anstrengungen gemacht hat, sie von seinen Prinzipien aus zu erklären, und daß ihm alle Realität als ein unberechtigtes Erzeugnis einer spekulativen Phantasie erschienen ist, die in ernsthafter Wissenschaft nicht mitreden dürfe. Der Streit zwischen den Richtungen hört auf, sobald man derartige Grenzüberschreitungen vermeidet und zum klaren Bewußtsein der eigentümlichen Aufgaben einer psychogenetischen Untersuchung des Erkennens der Individuen einerseits und einer logischen Zergliederung von fertigen Gedankeninhalten (wie sie z. B. in Büchern vorliegen) andererseits gelangt. Und erkenntnistheoretisch wird der Transzendentalismus als gereinigter und gemäßigter Rationalismus bei allen Wandlungen im einzelnen die maßgebende Auffassung sein und bleiben.

LITERATUR:

- A. Buchenau: Grundprobleme der reinen Vernunft, 1914 (führt in den kritischen Idealismus der Marburger Schule Cohens ein).
- C. Göring: System der kritischen Philosophie, 2 Bde. 1874—1875 (unvollendet, der Verf. vereinigt empiristische und kritizistische Tendenzen).
- F. Maugé: *Le rationalisme comme hypothèse méthodologique*, 1909.
- A. Meinong: Die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, 1906.

Anmerkung: Unter Rationalismus versteht man im weiteren Sinne die ausschließliche Anerkennung des von der Vernunft Zugelassenen oder mit dem Verstande Bewiesenen. Wer an den Dogmen einer kirchlichen Gemeinschaft eine Kritik übt, deren einziger Maßstab die Vernünftigkeit, die Begründbarkeit ist, wird in dieser Bedeutung des Wortes Rationalist genannt. Als Suprarationalismus (bzw. Supranaturalismus) bezeichnet man die im Gegensatz

dazu stehende Behauptung übervernünftiger, von dem natürlichen Lichte des menschlichen Erkenntnisvermögens nicht aufzuklärender Realitäten, über die man belehrt zu sein meint aus einer gleichfalls über unser Verstehen erhabenen Erkenntnisquelle, der Offenbarung. Die Aufgabe, den Suprarationalismus zu behandeln und damit das Problem: Wissen und Glauben zu behandeln, ist Sache der Religionsphilosophie (vgl. § 11, 4), die — als Philosophie — natürlich rationalen Charakter trägt.

Ebenso ist es Sache der philosophisch-rationalen Erkenntnistheorie, zu dem — gerade neuerdings wieder mächtig sich regenden — Irrationalismus kritisch Stellung zu nehmen. Dieser pflegt die Einsicht der Vernunft (des »kalten, nüchternen Verstandes«, wie es gewöhnlich polemisch heißt) gering zu schätzen und sich dafür auf eine »höhere« Erkenntnisquelle, die man Intuition, d. h. Anschauung (oder auch Ahnung, Gefühl nennt) zu berufen.

Sofern man mit Intuition plötzlich auftauchende Gedanken meint, die die überzeugende Kraft von (sinnlichen) Anschauungen haben, ist deren Vorkommen gar nicht zu bestreiten. Sie zu beschreiben und zu erklären ist eine Sache der Psychologie. Was aber die objektive Geltung (den Erkenntniswert) solcher Intuitionen betrifft, so wird eine wissenschaftliche (und eben darum rationale) Philosophie, eine solche nur soweit anerkennen, als sie sich vor kritischer Prüfung rechtfertigen läßt. Ähnlich verhält sie sich zu der in der Gegenwart üppig wuchernden Theosophie¹⁾.

§ 16. DOGMATISMUS, SKEPTIZISMUS, POSITIVISMUS UND KRITIZISMUS.

1. Eine zweite große Frage, die aller Erkenntnis gegenüber aufgeworfen wird, ist die ihrer Geltung. Wenn wir Sätze, wie: Wasserstoff hat das Atomgewicht 1; im Jahre 1788 erschien Kants Kritik der praktischen Vernunft; die Seele ist ein einfaches, unvergängliches Wesen; über das Moralische entscheidet nur die Gesinnung — vergleichen, so läßt

¹⁾ Näheres über die irrationalistischen Richtungen und die theosophische Bewegung der Gegenwart bei A. Messer, »Philosophie der Gegenwart«, 3. Aufl. 1920.

sich aus ihrer kategorischen Form gar nicht ersehen, ob sie sämtlich auf gleicher Stufe der Geltung stehen oder überhaupt nur einige von ihnen den Titel von Erkenntnissen verdienen. Schon im vorigen § 15 lernten wir als höchste Stufe, als idealen Charakter einer Erkenntnis betrachten, daß sie allgemeingültig und notwendig ist. Aber dort handelte es sich nur um die Frage, welcher der beiden Faktoren, der apriorische oder der aposteriorische, für die Erreichung des letzten Zieles in Anspruch zu nehmen sei. Hier dagegen soll die Geltung schlechthin zum Problem werden. Inwieweit, d. h. innerhalb welcher Grenzen läßt sich eine Erkenntnis gewinnen und in welchem Sinn ist sie überhaupt erreichbar? Besteht ein Zusammenhang zwischen den Gebieten, auf denen wir uns erkennend betätigen, und der Geltung, die wir für unsere Erkenntnis dabei erlangen können? Dürfen wir annehmen, daß unser forschender Geist die Wahrheit finden kann, oder ist sie für uns ein Bild von Sais, ewig verschleiert, dem Zweifel preisgegeben? Trifft das geistreiche Gemälde von Sascha Schneider, das uns den Kampf um die Wahrheit schildert und dabei diese selbst als eine in Wolken gehüllte Frauengestalt vorführt, die nur um so dichter verdeckt wird, je mehr und je länger bereits um sie gestritten, nach Erschließung ihres geheimen Wesens gestrebt wurde, das Richtige? Die grundlegende Bedeutung derartiger Fragen macht es begreiflich, daß sie geradezu auch das Problem einer Erkenntnistheorie als Wissenschaft aufrollen, deren Recht und Sinn mit der, wenn auch begrenzten, Möglichkeit einer Erkenntnis, ihres Gegenstandes, steht und fällt.

2. Der Name *δογματικοί*, Dogmatiker, begegnet uns schon in der griechischen Philosophie, indem die Skeptiker alle Philosophen, die die Richtigkeit gewisser Ansichten vertraten, mochten sie nun auf dem Gebiet der Logik, der Physik oder der Ethik behauptet werden, mit diesem Namen belegten. Eine speziellere erkenntnistheoretische Bedeutung erhielt er sodann durch Kant, der als dogmatisch eine Lehre bezeichnet, die einer erkenntnistheoretischen Voruntersuchung über den Grad der Gewißheit oder die Grenzen der Gültigkeit ihrer Annahmen entbehrt. In diesem allgemeinen

Sinne dogmatisch ist freilich auch jede einzelwissenschaftliche Untersuchung. Man pflegt hier nur eine speziellere, gewissermaßen technische Kritik zu verlangen, die uns z. B. über die Wahrscheinlichkeit eines historischen Ergebnisses oder über die Fehlergrenzen einer experimentellen Beobachtungsreihe belehrt. Von der erkenntnistheoretischen Prüfung kann hier abgesehen werden, weil sie ein- für allemal durch allgemeine Überlegungen für den Umkreis der Einzelwissenschaften geleistet sein kann, und weil da, wo sich die Forschung innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung bewegt, besondere Schwierigkeiten erkenntnistheoretischer Art kaum aufzutreten Gelegenheit haben. Darum pflegt man von einem Dogmatismus nur in der Philosophie zu reden und insbesondere die Richtungen darunter zu befassen, welche eine Grenzlinie zwischen Erfahrungserkenntnis und Angaben über transzendente (d. h. jenseits der Erfahrung liegende) Objekte nicht zu ziehen für nötig halten. Für den Dogmatismus gibt es daher überhaupt keine Grenzen des Wissens. Er ist die unbesonnenste und zugleich stolzeste, die positivste und zugleich naivste Auffassung von der Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens. Daher verbindet er sich auch vorzugsweise mit dem Rationalismus und läßt die Grenzen des Erkennens mit denen des Denkens zusammenfallen. So finden wir gerade unter den Rationalisten des 17. und 18. Jahrhunderts die typischen Dogmatiker. Der konsequenteste von ihnen allen ist Spinoza, der ohne eine genauere erkenntnistheoretische Rechtfertigung seines deduktiven Verfahrens gleich mit einer ganzen Anzahl von Definitionen und Axiomen größter Tragweite auf den Plan tritt.

3. Ein Dogmatismus im spezifischen Sinne des Wortes läßt sich auch schon im Altertum antreffen, denn Platon und Aristoteles haben ebensowenig wie die Rationalisten des 17. Jahrhunderts Metaphysik und Wissenschaft grundsätzlich voneinander geschieden. Aber hier war der Dogmatismus durch den Mangel einzelwissenschaftlicher Forschung bedingt. Noch hob sich nicht die Allgemeingültigkeit einer Aussage über Erfahrbares von den mehr oder weniger un-

sicheren Vermutungen über das Transzendente ab. Auf das Problem der Grenzen der Erkenntnis ist man deshalb auch erst gestoßen, als man die bunten und widersprechenden Versuche einer Metaphysik dem stetigen, Anerkennung erzwingenden Fortschritt mathematischer und naturwissenschaftlicher Untersuchung gegenüberzustellen in der Lage war. Auch der Empirismus trägt zunächst dogmatische Züge, indem er ohne tiefere Prüfung aus der Bestimmung der Erfahrung als einziger Quelle unserer Erkenntnis die Forderung ihrer Beschränkung auf das Erfahrbare ableitet oder gar mit gleicher Unbefangenheit wie der Rationalismus die Grenzen zwischen dem Immanenten und Transzendenten verwischt. Noch bei Locke sehen wir deutlich diese Unklarheit über den Geltungsbereich des Empirismus. Erst bei Hume bricht sich die Überzeugung Bahn, daß wissenschaftliche Aussagen und metaphysische Ansichten überhaupt nicht auf eine Stufe miteinander gestellt werden dürfen, und daß der Empirismus zugleich den Positivismus als seine natürliche Ergänzung fordert. Nach der umfassenden Kritik der dogmatischen Richtung durch Kant ist ein eigentlicher Dogmatismus nicht mehr aufgetreten, wenn man von Materialisten des 19. Jahrhunderts absieht, die in der Erkenntnistheorie instinktiv ihre größte Feindin erblicken und sie daher für gänzlich überflüssig erklären. So darf dem Dogmatismus als pseudo-erkenntnistheoretischer Richtung nur noch eine historische Bedeutung beigelegt werden.

4. Im Gegensatz zu den Dogmatikern nannten sich die Skeptiker (von *σκέπτεσθαι* überlegen) auch *ἐφρακτικοί* (Zurückhaltende, nämlich: mit dem Urteil) und *ἀπορητικοί* (Zweifelnde) und hieß man sie *consideratores* und *quaesitores*, die über den Zustand des Fragens und Abwägens nie hinauskommen. Kennt der Dogmatismus keine Grenze des Wissens, so bestehen dagegen für den Skeptizismus im Prinzip keine Grenzen des Nichtwissens. Der absolute Skeptizismus behauptet, nichts behaupten zu können, und kann deshalb nicht einmal mit Sokrates sagen, er wisse, daß er nichts wisse, weil es ihm als eine unberechtigte Anmaßung erscheint, überhaupt etwas wissen zu wollen. Unter den

mancherlei Gründen, die der Skeptizismus für seinen Standpunkt beigebracht hat, ragen zwei hervor, ein relativistischer und ein subjektivistischer. Nach jenem ist alle unsere Erkenntnis relativ, d. h. abhängig von den zufälligen einzelnen Umständen, unter denen sie stattfand, und daher, wenn überhaupt, nur für bestimmte Orte oder Zeiten oder sonstige Verhältnisse gültig. Der Subjektivismus betont die Beteiligung des erkennenden Subjekts an dem Zustandekommen jeder Erkenntnis. Was ich finde und behaupte, braucht nicht auch ein anderer anzuerkennen, die Wahrheit ist daher eine ganz individuelle Angelegenheit. Daneben wird noch auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die den Hauptquellen aller Erkenntnis, der Wahrnehmung und dem Denken anhaften. Die Schwäche und Unvollkommenheit der Sinne macht eine zuverlässige Wahrnehmung unmöglich. Will man sich aber auf das Denken stützen, so gerät man in eine endlose Reihe von Voraussetzungen hinein, die nur mit einer willkürlichen Behauptung oder Annahme abgebrochen werden kann. So läßt sich zu jedem Satze sein (konträres oder kontradiktorisches) Gegenteil aussprechen.

5. Ihre glänzendste Entwicklung hat diese Denkrichtung im Altertum gefunden. Es hängt das einerseits mit der durch die öffentlichen Zustände begünstigten Neigung zu dialektischen Künsten, andererseits damit zusammen, daß eine wissenschaftliche Forschung im strengeren Sinne des Wortes den Skeptizismus noch nicht zu einem erfolglosen Spiel herabdrückte. Schon bei den Sophisten scheinen sich Relativismus und Subjektivismus einzustellen. Protagoras verkündet: aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, und der nicht seienden, daß sie nicht sind. Gorgias (um 430) hat drei Sätze zu beweisen versucht; daß nichts sei; daß, wenn etwas wäre, es sich nicht erkennen ließe; und daß, selbst wenn es erkennbar wäre, eine Mitteilung der Erkenntnis unmöglich wäre. Aber vielleicht waren diese Behauptungen mehr polemischer oder gar positivistischer Natur. Eine eigentliche skeptische Schule tritt erst seit dem 4. Jahrhundert auf. Pyrrhon (um 320) begründet die sog. ältere

oder pyrrhonische Skepsis, indem er die Unzugänglichkeit (*ἀκαταληψία*) der Dinge für unsere Erkenntnis behauptet und als die sich daraus ergebende Aufgabe die Zurückhaltung (*ἐποχή*) im Urteil betrachtet. Nur dann könne man sich die volle Gemütsruhe (*ἀταραξία*) bewahren (vgl. § 9, 4). Timon (um 290) hat sich in Spottgedichten (*Σίλλοι*, daher Sillograph genannt) gegen die Philosophen gewandt, die eine Erkenntnis erlangt zu haben meinten. Weniger radikal verfuhr man in der akademischen oder mittleren Skepsis, die in die platonische Akademie durch Arkesilaus (um 275) eingeführt wurde. Zwar kann man nach ihm nichts wissen, aber Wahrscheinlichkeit wenigstens ist erreichbar. Der Hauptvertreter dieser Anschauung war Karneades (213 bis 129), der ein Kriterium der Wahrheit ebenso wie die Möglichkeit einer Beweisführung bestreitet und dafür drei Grade der Wahrscheinlichkeit (*πιθανότης*) unterscheidet: eine von selbst einleuchtende, einer Vorstellung für sich selbst zukommende, eine zugleich auf der Widerspruchslosigkeit mit anderen Vorstellungen beruhende und eine dazu noch durch eine vollständige vielleicht empirisch zu denkende) Prüfung bewährte Wahrscheinlichkeit. Die dritte und letzte skeptische Schule, die jüngere genannt, ist eine Erneuerung der pyrrhonischen und wird von Aenesidemus (1. Jahrh. v. Chr.) gestiftet, der zehn Gründe (*τρόποι*) für den skeptischen Standpunkt formulierte. Agrippa (1. Jahrh. n. Chr.) stellte fünf derartige Gründe auf, die später auf zwei zurückgeführt wurden. Der Hauptschriftsteller der ganzen Richtung im Altertum ist der Arzt Sextus Empiricus (2. Jahrh. n. Chr.), dessen Werke¹⁾ die wichtigste Grundlage für unsere Kenntnis des antiken Skeptizismus bilden. Hier wird ausdrücklich erklärt, daß die Skeptiker nicht an den Sinneshalten, sondern nur an der Wahrheit der Behauptungen über das Wesen der in ihnen erscheinenden Dinge (des Un-erfahrbaren, der *ἄδηλα*, der *νοούμενα*, Noumena) zweifeln. So ist die Theorie der Skeptiker ein Phänomenalismus.

¹⁾ *Πυρρῶνῶν εἰσι ἐπιτομῶσεις* (*Pyrrhoneae institutiones*) und *Πρὸς μαθηματικούς* (*Contra mathematicos*), worunter fünf Bücher »gegen die Dogmatiker« gerichtet sind.

6. In der Neuzeit findet sich der Skeptizismus fast ausschließlich bei französischen Philosophen. Da haben wir Montaigne († 1592), der den Relativismus insbesondere auch für die Moral geltend machte, ferner Charron und Bayle, die beide durch die skeptische Bestreitung jeder Gewißheit auf dem Gebiete theoretischer Erkenntnis für den religiösen Glauben Raum zu gewinnen suchten. Seitdem ist von theologischer Seite vielfach versucht worden, den Unterschied zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und religiösem Glauben hervorzuheben oder wenigstens diejenigen Punkte innerhalb einer wissenschaftlichen Anschauung, die sich mit überkommenen Religionsvorstellungen nicht in Einklang bringen lassen, als zweifelhaft und bestreitbar nachzuweisen. Wenn man ferner Hume seinen eigenen Ausführungen gemäß als Skeptiker bezeichnet, so darf man nicht übersehen, daß sich eine Skepsis nur gegen die eigentlichen Vernunftkenntnisse richtet, daß er dagegen die Tatsachen des Lebens und der Erfahrung in ihrer Überzeugungskraft durchaus nicht abzuschwächen unternimmt. Im Jahre 1792 erschien der »*Aenesidemus*«, als dessen Verfasser sich später G. E. Schulze († 1833) erwies. Der in dieser Schrift vertretene Skeptizismus wendet sich nur gegen die kritische Philosophie von Kant und von C. L. Reinhold und hat eine weitere Ausbildung nicht erfahren. So ist der Skeptizismus als erkenntnistheoretische Richtung ausgestorben, und nur noch zu bestimmten Zwecken oder gelegentlich bedient man sich seines Verfahrens, um zu verhüten, daß gar zu dogmatisch gedacht werde oder daß die Bäume der Erkenntnis in den Himmel wachsen.

7. Unzweifelhaft ist ein radikaler Skeptizismus nur dann folgerichtig durchführbar, wenn man sich überhaupt eines Urteils oder einer Behauptung enthält. Denn auch die Ansicht, daß man nichts wissen könne, und ihre Begründung ist im Sinne einer radikalen Skepsis eine dogmatische zu nennen. Wer nichts für beweisbar hält, kann auch nicht beweisen wollen, daß man nichts zu wissen imstande sei. Der Skeptizismus hebt sich daher als absoluter Standpunkt selbst auf. Dagegen kann er — und das ist sein unbestreitbarer Vorzug

vor dem Dogmatismus -- als Methode einen bedeutenden Wert für alle wissenschaftliche Untersuchung beanspruchen. Denn nicht jeder Einfall, Intuition oder zufällige Beobachtung trägt schon die Gewähr in sich, ein bleibendes oder allgemeingültiges Ergebnis der Forschung zu sein. Daher ist der akademische Zweifel, wie sich Hume ausdrückte, die notwendige Begleitung eines unbestechlichen Wahrheitseifers. Er führt zu vielseitiger Abänderung der Bedingungen, zu wiederholten Überlegungen, zu unausgesetzter Prüfung. So bildet der Skeptizismus eine wichtige Schule für jeden Forscher. Insbesondere werden sich diese methodischen Vorteile des skeptischen Verhaltens in einer Metaphysik fruchtbar erweisen, indem sie das Gewicht der Gründe abschätzen lehren und damit zugleich die Begriffe und Anschauungen innerhalb dieses Gebietes auf ihren wahren Wert zurückführen lassen. Endlich aber läßt sich der Unterschied zwischen einer theoretischen Annahme und einem praktischen Einsehen für die Richtigkeit oder Wahrheit seiner Behauptungen durch eine skeptische Betrachtung dartun. Daß alle theoretische Gewißheit im letzten Grunde nicht unbezweifelbar ist und daß daher der eigentliche Schwerpunkt aller unserer Überzeugungen in der Sphäre des Wollens und Handelns liegt, diese besonders von J. G. Fichte eindrucksvoll entwickelte Einsicht ergibt sich bei dem fortgesetzten Versuche alle Erkenntnis in Zweifel zu ziehen. In naher Verwandtschaft mit dieser Auffassung steht der gegenwärtig in England und Amerika (namentlich durch F. C. S. Schiller, W. James, J. Dewey u. a.) vertretene Pragmatismus, der eine Wahrheit lediglich nach ihren Konsequenzen, nach ihrem Wert für die Erkenntnis und das Leben beurteilt und alle Prinzipien *a priori*, alle selbstevidenten oder notwendigen Wahrheiten in Postulate bzw. Erwartungen umdeutet, die auf Grund ihrer erprobten Nützlichkeit unbestritten gelten. So gilt z. B. der Satz, daß jede Veränderung ihre Ursache habe, nicht als eine selbstgewisse Wahrheit, sondern als eine Annahme, die sich bisher bewährt hat, und deren Bestätigung wir auch von der künftigen Erfahrung erwarten. Sicherlich wird damit eine Methode wissenschaftlicher Erkenntnis,

die Bewahrheitung (»Verifikation«) von Annahmen, Hypothesen oder Ansätzen durch die Erfahrung oder durch Folgerungen, und ein Prüfungsmittel für Glaubensansichten, die Brauchbarkeit für das Leben, richtig bezeichnet. Aber daß alle Wahrheiten nur auf diese Weise zu begründen seien, ist eine zu weitgehende Behauptung. Weder läßt sich die Richtigkeit, d. h. die Übereinstimmung eines Urteils mit dem in ihm ausgesagten Sachverhalt, noch die (logische oder formale) Wahrheit, d. h. die Übereinstimmung eines Urteils mit sich selbst und anderen Urteilen¹⁾, nach der Lehre der Pragmatisten zureichend erklären.

8. Sind Dogmatismus und Skeptizismus völlig entgegengesetzte, so sind Positivismus und Kritizismus nächstverwandte Richtungen. Beide sind einig in der Behauptung von Grenzen für das Wissen und für das Nichtwissen, und beide halten sich bei dieser Grenzbestimmung an die Tatsache der Wissenschaft. Nicht Wissen zu schaffen oder möglich zu machen, sondern gegebene Erkenntnis zu begreifen und die Frage nach der Geltung durch genauere Bestimmung des Gebietes, auf dem sie besteht, zu beantworten — das ist die bescheidenere, aber zugleich besonnere Auffassung der neuen Richtungen. Sie nehmen also beide eine vermittelnde Haltung ein. Die entscheidenden Merkmale des Positivismus ergeben sich aus seiner Stellung zu den Einzelwissenschaften. Ein Wissen besteht nach ihm in genau der Art und dem Umfange, wie die »positiven« Wissenschaften, Mathematik, Physik u. dgl., es ausgebildet haben und vertreten. Damit ist für die Philosophie auf eine besondere Methode, ja auf ein eigentümliches Gebiet Verzicht geleistet. Ihre einzige Aufgabe ist, die Einzelwissenschaften

¹⁾ Der allgemeine Sprachgebrauch pflegt in der Regel die Worte »richtig« und »wahr« unterschiedslos zu gebrauchen. Die hier von Külpe vollzogene Unterscheidung ist sachlich völlig gerechtfertigt; jedoch würde ich nach meinem Sprachgefühl die Bedeutungen gerade umgekehrt verteilen. So kann z. B. ein Urteil richtig aus anderen abgeleitet (insofern mit ihnen übereinstimmend) sein, ohne daß es deshalb wahr (d. h. mit einem Sachverhalt im Einklang) zu sein braucht. Da Külpe aber die hier vollzogene Unterscheidung auch in anderen Werken verwendet hat, so habe ich von einer Änderung abgesehen. (Der Herausgeber.)

zu fördern, und, was als Vorbedingung dafür gelten darf, zu verstehen, in ihren Aufbau und Zusammenhang, in ihr Verfahren und Ziel einen Einblick zu gewinnen. Organisation des wissenschaftlichen Betriebs könnte man kurz diese Bestimmung der Philosophie nennen. So wird die Philosophie wissenschaftlich und die Wissenschaft philosophisch, die Zersplitterung unschädlich gemacht und das Allgemeine in den Dienst des Besonderen gestellt.

9. Es ist begreiflich, daß sich der Positivismus im engeren Sinne nur zu einer Zeit entwickeln konnte, wo die Trennung der Philosophie von den Einzelwissenschaften vollzogen war. In Frankreich und England finden wir seine Vorbereitung im 18. Jahrhundert. Der große Mathematiker d'Alembert, der Geschichtsphilosoph Turgot bezeichnen dort den Beginn einer positivistischen Denkweise. In das 19. Jahrhundert leitet der geistreiche Schüler d'Alemberts und Lehrer Comtes, der Sozialist Saint-Simon hinüber, der bereits gewisse Grundgedanken des positivistischen Systems verkündete. Zur vollständigen Ausgestaltung dieses Systems ist es aber erst bei Auguste Comte (1798—1857) gekommen, der nicht nur die alte Idee der Enzyklopädisten, daß man die Wissenschaften einheitlich zusammenfassen müsse, mit einem schon von seinen Vorgängern aufgestellten Gesetz der drei Stadien des erkennenden Geistes verband, sondern auch durch die Begründung der Soziologie im Geiste einer exakten Disziplin den prinzipiellen Abschluß in dem System der Wissenschaften herbeizuführen suchte. Als grundlegende Wissenschaften, auf der alle anderen sich aufbauen, erscheinen Comte Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und Soziologie, in denen der positive Geist um so mehr zur Herrschaft gelangt ist, je tiefer sie in der hier aufgestellten Stufenreihe stehen. Die theologische, d. h. animistische, anthropomorphistische Phase des Erkennens, die hinter allen Erscheinungen seelenartige bzw. menschenähnliche Wesen, Götter, sieht, geht durch die Vermittlung des metaphysischen Stadiums, das abstrakte Ursachen und Kräfte, wie Lebenskraft oder Seele, annimmt, in das positive über, in dem man sich damit begnügt, Gesetze zu finden, und alle

Spekulation über das Wesen der Dinge und die letzten Prinzipien aufgibt. Die Philosophie hat nach dieser Auffassung nur die formale Aufgabe einer Beförderung der allgemeinen Herrschaft des positiven Geistes in allen Wissenschaften (vgl. § 4, 6; 12, 5). Die bedeutendsten Anhänger Comtes waren Littré (*A. C. et la philosophie positive*, 3. éd. 1877) in Frankreich und G. H. Lewes in England, der sich jedoch später von dem strengen Positivismus entfernte.

10. Der Grundrichtung nach ist eine positivistische Denkweise in England seit Fr. Bacon vorhanden. Die Wissenschaften zu organisieren, durch eine zweckmäßige Forschungsmethode und ein umfassendes, ihre Aufgaben vollständig darstellendes System ihren Betrieb zu fördern, ist das offenbare Ziel seiner Bemühungen. Aber auf eine selbständige Untersuchung des Erkenntnisvermögens und eine Kritik seiner Leistungen haben Locke, Berkeley und vor allen Hume nicht verzichtet. Man kann den letztgenannten Denker darum nur insofern einen Positivisten nennen, als er jeder Transzendenz (d. h. Überschreitung der Erfahrung) entgegentritt. Darin liegt jedoch vielmehr ein Hinweis auf einen Wirklichkeitsstandpunkt, als auf einen Positivismus in unserem Sinne. Dieser ist viel eher durch J. St. Mill (*A. Comte and Positivism*, 2. ed. 1866, deutsch 1864), den Freund und Verehrer Comtes, vertreten worden, dessen Logik in erster Linie eine wissenschaftliche Methodenlehre sein will (vgl. § 6, 4). Auch Spencer, dessen System der Wissenschaften demjenigen von Comte verwandt ist und dessen »Agnostizismus« gegenüber einer positiven Metaphysik die Unerkennbarkeit des Absoluten geltend macht, ist nur mit Vorbehalt für den Positivismus in Anspruch zu nehmen. Denn sein »System der synthetischen Philosophie« und darunter namentlich der erste, die Prinzipienlehre enthaltende Teil (*First Principles* 6. ed. 1899, deutsch von Carus, 1901) trägt so entschieden die Züge einer, die Einzelwissenschaften überragenden, begründenden und ergänzenden Philosophie an sich, daß von einem Aufgehen in die positiven Disziplinen, von bloßer Organisation nicht gut gesprochen werden kann. Das gleiche gilt für verwandte Strömungen in Deutschland.

Der »Empirio-kritizismus« von Rich. Avenarius († 1896), die »Wirklichkeitsphilosophie« von E. Dühring, der »Positivismus« von Laas, der »Kritizismus« von Riehl, die »immanente Philosophie« von Schuppe, Kauffmann u. a., der »Neukantianismus« von Cohen, Natorp, Lasswitz u. a. — alle diese dem Positivismus hinsichtlich der Frage nach dem Recht einer Metaphysik als Wissenschaft nahestehenden Richtungen scheiden sich doch insofern erheblich von seiner eigentlichen, in Comte ausgeprägten Anschauungsweise, als sie der Philosophie eine besondere, von den Einzelwissenschaften verschiedene Aufgabe zuweisen und diese vornehmlich in der Erkenntnistheorie erblicken.

11. Damit ist bereits ein wesentliches Merkmal der anderen zwischen Dogmatismus und Skeptizismus vermittelnden Richtung, des Kritizismus, bestimmt. Er gibt die Philosophie nicht einfach an die positiven, einzelnen Wissenschaften preis, sondern spricht ihr eine bleibende Daseinsberechtigung zu, indem er eine Prüfung der Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens fordert und damit zugleich ein kritisches Verhalten gegenüber den Voraussetzungen und der Betriebsweise der besonderen Disziplinen ermöglicht. Aber auch die Metaphysik erlangt von diesem Standpunkt aus wieder eine Bedeutung. Nicht als ob die alte dogmatische Lehre dieses Namens wieder zugelassen werden soll! Aber in anderem Sinne, im Anschluß an die einzelwissenschaftliche Forschung als deren Ergänzung und provisorische Vollendung oder als kritische Erörterung der Versuche, über die letzten Fragen des nach Erkenntnis verlangenden Geistes eine Aufklärung zu gewinnen, ist auch dann noch eine unverächtliche und unersetzliche metaphysische Arbeit denkbar, wenn Exaktheit, Gewißheit und Allgemeingültigkeit bei derartigen Bestrebungen von vornherein aufgegeben werden müssen. So verbindet sich denn diese Anerkennung der Metaphysik mit einer genauen Abwägung der Gewißheitsgrade, die für unsere wissenschaftliche Untersuchung erreichbar sind, und mit einer Abgrenzung der Gebiete, auf denen prinzipiell der eine oder der andere Grad erzielt werden kann. Von diesem Gesichtspunkt aus zeigt sich alsbald, daß eine

scharfe Trennungslinie zwischen »positiver« Wissenschaft und Metaphysik gar nicht besteht¹⁾, daß jene sehr viele »metaphysische« Einschlüge enthält, die trotz der energischsten antimetaphysischen Bemühungen nicht auszuschneiden sind. Ist für den Positivismus alle Wissenschaft nur auf Gesetze gerichtet und nur für deren Aufstellung bestimmt, so ist dagegen der Kritizismus in der Lage, nachzuweisen, daß es außer Gesetzen noch mancherlei anderes Wissenswerte gibt und daß Hypothesen über Elemente und Beschaffenheiten, über Vergangenes und Zukünftiges, über Ursachen und Kräfte nicht nur den metaphysischen Trieb befriedigen, sondern auch dem einzelwissenschaftlichen Fortschritt zugute kommen.

12. Diesen Kritizismus haben eingeleitet Locke und Hume, insofern beide die Bedingungen und Formen, Grenzen und Gewißheitsgrade der Erkenntnis einem besonderen Studium, wenn auch in vorwiegend psychologischer Richtung, unterzogen haben. Sein eigentlicher Begründer ist wiederum Kant, der die alte rationale, dogmatische Metaphysik durch eine einschneidende Kritik zersetzte, ohne damit ihre Gedanken oder gar die Idee einer Wissenschaft dieses Namens gänzlich aufzuheben. Nicht nur mündet bei ihm die Ethik in eine Lehre von Postulaten der praktischen Vernunft, die zu den Glaubensobjekten der alten Aufklärungsphilosophie einen neuen Zugang fand, er kennt auch eine Metaphysik als Naturanlage und Wissenschaft, als angeborenes und innerhalb der Grenzen menschlicher Vernunft zu befriedigendes Bedürfnis. Und so regte sich denn gerade in seinem Namen die Metaphysik von neuem und feierte bei den »Idealisten« J. G. Fichte, Schelling und Hegel ebenso wie bei den »Realisten« Herbart und Schopenhauer ihre glänzende Auferstehung. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts beginnen Fechner u. a. jene induktive Metaphysik auszu-

¹⁾ Eine scharfe Scheidung versucht H. Driesch (Wirklichkeitslehre, 1917) zu vollziehen, indem er alles, was nicht zu den unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalten (der »Wirklichkeit« im Sinne K ülpe s; vgl. S. 46 u. 62) gehört, der Metaphysik zuweist. Danach wäre z. B. schon die Überzeugung von der realen Existenz der Natur eine »metaphysische« Annahme. Das scheint mir dem allgemeinen Sprachgebrauch zu wenig zu entsprechen.

bilden, deren Charakter wir früher (§ 4, 7 ff.) geschildert haben. Aber auch Denker, die Kant näher stehen, wie Liebmann, halten an der Berechtigung einer solchen Disziplin fest. Er erklärt: »Auf den Inhalt unseres Bewußtseins beschränkt, können wir, deren Wissen als hellbeleuchtete Insel aus tiefer Nacht hervortaucht, über jenes große Unbekannte, jenes außerhalb und jenseits des menschlichen Bewußtseins Gelegene weder positive, noch negative Prädikate mit kategorischer Bestimmtheit aufstellen. Ansichten freilich, Vermutungen, Meinungen, Hypothesen oder auch Glaubenssätze darüber gibt es genug. Und diese Hypothesen, die innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft gelegen sind, fordern unsern Verstand zu ernsthafter Prüfung heraus; sie können untereinander verglichen, auf ihre Glaubhaftigkeit untersucht und an den Tatsachen der äußeren und inneren Erfahrung gemessen werden. Dies nenne ich — kritische Metaphysik, die sich bescheidet, eine strenge Erörterung menschlicher Ansichten, menschlicher Hypothesen über das Wesen der Dinge zu sein. Wir halten sie fest. Sie bleibt nach wie vor eine aus tiefwurzelnden, unausrottbaren Geistesbedürfnissen hervorstrebende Gedankenarbeit und eine logische Verstandespflicht.« Auch in England ist man dem jede Metaphysik ablehnenden Agnostizismus neuerdings in eingehender Untersuchung entgegengetreten. Es sei nur auf J. Ward und R. Flint hingewiesen. In Frankreich ist Ch. Renouvier († 1903), der Hauptvertreter einer kritizistischen Bewegung geworden, und in Nordamerika haben sich Ladd und J. Royce um die Ausbildung einer kritischen Metaphysik bemüht.

13. Die Entscheidung hinsichtlich der vier entwickelten Richtungen haben wir z. T. schon vorweggenommen. Wir sahen, daß die radikale Skepsis sich selbst aufhebe, also nur eine Pseudotheorie sei. Die Naivität des Dogmatismus ist seit den Zeiten kritischer Reflexion unwiederbringlich dahin. Schwieriger ist es, zwischen Positivismus und Kritizismus die Wahl zu treffen. Wir machen dafür folgendes geltend. Zunächst ist offenbar der Positivismus die strengere und einseitigere, der Kritizismus dagegen die mildere und vielsei-

tigere Richtung. Jener läßt nur positive Wissenschaft zu und kennt nur ein Ziel der letzteren, das Gesetz; dieser bestimmt und schätzt auch andere Aufgaben des forschenden Geistes. Damit hängt es ferner zusammen, daß für den Positivismus ein selbständiges Gebiet der Philosophie und ein kritisches Geschäft derselben gegenüber den Einzelwissenschaften nicht besteht, während der Kritizismus in der Erkenntnistheorie und -kritik sowie in einer besonnenen Metaphysik bleibende und eigenartige Aufgaben und Arbeitsfelder der Philosophie findet. Dort sind die Einzelwissenschaften schlechthin Norm und Grenze aller Erkenntnis, sie allein sind berufen, die Wahrheit zu erfassen; hier werden auch diese Disziplinen zum Gegenstande genauere Prüfung und Untersuchung und wird auch deren Ergebnis als eine in die Grenzen menschlicher Fähigkeiten eingeschlossene Wahrheit gewürdigt. Endlich ist der Positivismus der Standpunkt der Resignation, der auf die Befriedigung natürlicher und starker Bedürfnisse verzichtet, weil sie einem vermeintlichen Ideal des Wissens niemals soll entsprechen können. Der Kritizismus dagegen bestreitet die Aufrichtung haarscharfer Grenzen zwischen Wissen und Nichtwissen und erlaubt eine mit kritischen Dämpfern versehene, von jeder dogmatischen Anmaßung freie Entwicklung von Hypothesen und Annahmen, die eine provisorische Vollendung unserer Einsicht anbahnen. Nach dieser Charakteristik dürfen wir uns wohl für den Kritizismus entscheiden, der ohne plötzlichen Bruch mit den Gepflogenheiten und Tendenzen der Einzelwissenschaften eine metaphysische Erweiterung derselben einsetzen läßt und dadurch zugleich der Tatsache des wissenschaftlichen Verfahrens und Fortschritts besser Rechnung trägt.

Es gibt also, werden wir abschließend sagen können, Grenzen des Wissens und Grenzen des Nichtwissens. Zwischen ihnen liegt ein weites Gebiet des mehr oder minder sicheren, des besser oder schlechter begründeten Vermutens und Meins, das auch in die »positiven« Wissenschaften sich erstreckt und dessen Anbau und Kultur, mit rationellen Mitteln betrieben, eine für den Haushalt unserer Erkenntnis nicht zu unterschätzende Frucht abwirft. Zugleich aber hat die

Philosophie als Erkenntnistheorie darüber zu wachen, daß die Achtung vor den Einzelwissenschaften nicht in eine dogmatische, d. h. kritiklose Billigung ihrer Leistungen umschlage und die letzten Schleier, die die Wahrheit auch dem eindringendsten Blick menschlicher Augen entziehen, niemals übersehen werden.

LITERATUR:

E. Dürr: Über die Grenzen der Gewißheit, 1903.

Flint: *Agnosticism*, 1903 (versteht unter Agnostizismus jede Art von Negation der Erkenntnis und gibt eine eingehende Geschichte und Kritik dieser Richtung in ihren verschiedenen Formen vom theistischen Standpunkt aus).

A. Fouillée: *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, 1896 (sucht zu zeigen, daß sich die positive und die idealistische Philosophie [eines Descartes, Malebranche usw.] in ihren letzten Schlüssen vereinigen lassen).

A. Goedeckemeyer: Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, 1905.

H. Gruber: Auguste Comte, der Begründer des Positivismus, 1889. Der Positivismus vom Tode Auguste Comtes bis auf unsere Tage, 1891. (Vom konfessionell katholischen Standpunkt aus).

R. Herberz: Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie, 1913.

R. Höningwald: Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft. Wege zur Philosophie 7, 1914 (eine feinsinnige Analyse und Würdigung des skeptischen Verhaltens).

W. James: Der Pragmatismus*. Deutsch von Jerusalem, 1908. *The Meaning of Truth: A Sequel to »Pragmatism«*, 1909.

E. Laas: Idealismus und Positivismus, 3 Bde., 1879—1884. (Enthält eine fortlaufende kritische Auseinandersetzung mit dem Idealismus zugunsten eines Positivismus. Der 3. Band ist speziell der Erkenntnistheorie gewidmet.)

L. Liard: Wissenschaft und Metaphysik. Deutsch von F. und G. Vályi nebst einem Anhang: E. Boutroux: Die Philosophie in Frankreich seit 1867. Philos.-soziolog. Bücherei 22, 1911 (Auseinandersetzung mit dem Positivismus und dem Kritizismus zugunsten der Metaphysik).

A. Liebert: Das Problem der Geltung*. Ergänzungshefte der Kantstudien Nr. 32, 1914.

Fr. Münch: Erlebnis und Geltung*, ebenda Nr. 30, 1913.

J. B. Pratt: *What is Pragmatism?* 1909.

R. Richter: Der Skeptizismus in der Philosophie, 2 Bde. 1904—1908.

- F. C. S. Schiller: Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie. Deutsch von R. Eisler. Ausgewählte Kapitel aus Schriften des Verf., der die Beziehung zum Menschen für alle Erkenntnis betont und selbst die Verwandtschaft mit dem Satze des Protagoras [§ 16, 5] hervorhebt.) Philos.-soziolog. Bücherei 25, 1911.
- A. Schinz: *Anti-Pragmatisme*, 1909.
- M. Schinz: Die Anfänge des französischen Positivismus, I. Die Erkenntnislehre (behandelt d'Alembert und Turgot), 1914.
- M. Schlick: Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik. Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 34 S. 386—477 (kritische Übersicht der Wahrheitstheorien und positive Untersuchungen über Kriterium und Wesen der Wahrheit).
- J. Ward: *Naturalism and Agnosticism*, 1899 (bekämpft neben den agnostischen auch die materialistischen Lehren und bildet eine spiritualistische Metaphysik aus).
- O. Willmann: Die Wissenschaft vom Gesichtspunkt der katholischen Wahrheit, 1916.

§ 17. IDEALISMUS, REALISMUS UND PHÄNOMENALISMUS.

1. Man pflegt, wie wir bereits erwähnt haben (§ 15, 6), die Wissenschaften in Ideal- und Realwissenschaften einzuteilen. Jene, zu denen Logik und Mathematik gehören, arbeiten mit idealen (bloß gedachten) Gebilden. Die Zahlen und Figuren der Mathematik werden von uns ohne Rücksicht auf Erfahrung als selbständige Objekte konstruiert und bestimmt. Innerhalb der Realwissenschaften dagegen, zu denen die Natur- und die Geisteswissenschaften zu rechnen sind, hat man es zunächst mit vorgefundenen Gegenständen zu tun. Außenwelt, Innenwelt, geschichtliche Ereignisse werden auf Grund gegebener Tatsachen bestimmt, die sich irgendwie dem Bewußtsein des Erkennenden aufdrängen und dessen Inhalt unmittelbar ausmachen. Hier ist der Forscher an eine räumliche und zeitliche Ordnung in dem Bei- und Nacheinander der Erscheinungen gebunden, hier ist seine Erkenntnis nicht die logische Arbeit an willkürlich abgegrenzten und aufeinander bezogenen Objekten, sondern von Beschaffenheiten und Veränderungen abhängig, die unmittelbar erfahren werden. Dabei bleiben die Realwissenschaften nirgends bei dieser Erfahrung (im Sinne der unmittelbar vorgefundenen Bewußtseinsinhalte) stehen, sondern benutzen

sie nur zur Erkenntnis von realen Objekten, d. h. von solchen, die unabhängig von unserem Bewußtsein existieren und sich verändern. Dieser Unterschied ergibt ein besonderes erkenntnistheoretisches Problem. Wir fragen nämlich, ob und inwieweit die Realwissenschaften berechtigt sind, über das, was von den vorgefundenen, gegebenen Tatsachen in der unmittelbaren Erfahrung enthalten ist, hinauszugehen, ob sie Realitäten setzen¹⁾ und bestimmen dürfen, die mit der Wirklichkeit (d. h. dem Inhalt) des Bewußtseins, mit den Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen, Gedanken nicht zusammenfallen. Wir fragen also nach dem eigentlichen Gegenstande der Realwissenschaften, nach der Möglichkeit einer Erkenntnis von Realitäten. Bei den Idealwissenschaften ist die Frage nach ihren Gegenständen im allgemeinen unschwer zu beantworten. Diese entstehen nämlich durch unsere eigene Wahl und Festsetzung und enthalten darum auch nur die von uns ihnen beigelegten oder (wenn es sich um Abstrakta aus der Erfahrung handelt) ihnen belassenen Beschaffenheiten. Die Bewußtseinserscheinungen der Wirklichkeit aber treten uns wie eine selbständige Welt entgegen, die wir nach Art und Gesetzmäßigkeit nur insofern kennen, als wir sie beachtet und untersucht haben. Ist es erlaubt, ihnen Reales zugrunde zu legen und dieses Reale als den eigentlichen Gegenstand der Erkenntnis zu betrachten? Auf die Frage antwortet der Idealismus (Wirklichkeitsstandpunkt oder Konzientialismus)²⁾ verneinend: für ihn ist der Gegenstand der Realwissenschaften das im Bewußtsein Gegebene, die »wirklichen« Empfindungen und Gefühle; für ihn ist somit einzige Aufgabe der Realwissenschaften, Zusammenhänge und Beziehungen zwischen diesen Elementen des vorgefundenen Tatbestandes zu ermitteln. Dagegen meint der Realismus, eigentliches Objekt dieser Wissenschaften sei nicht das Wirkliche, sondern die sich darin offenbarende Realität, eine reale

¹⁾ »Setzen« bedeutet hier nicht erzeugen, sondern Existierendes als solches anerkennen. (Vgl. O. Külpe, Die Realisierung, I [1912]. S. 3. A. 2.) ²⁾ Von *conscientia* (Bewußtsein); sofern hier nur der Bewußtseinsinhalt als Wirklichkeit anerkannt wird; vgl. S. 46. 62. 172 A. Über den Ausdruck »Idealismus« vgl. Anm. zu § 17, 6.

Außenwelt, eine reale Innenwelt, die realen historischen Begebenheiten. Der Phänomenalismus endlich nimmt einen vermittelnden Standpunkt ein, indem er erklärt, daß es zwar ein Reales, ein »Ding an sich«, einen Träger jener selbständigen Gesetzmäßigkeit des Vorgefundenen gebe, daß wir aber nur die Phänomene, die Bewußtseinserscheinungen erkennen können.

2. Der älteste von diesen Standpunkten ist zweifellos der Realismus. Wir alle denken realistisch von Jugend auf, d. h. nehmen an, daß die Dinge außer uns ebenso wie wir selbst mehr sind als das, was im Bewußtsein gerade gegeben ist, und bestimmen mit mehr oder weniger Sicherheit das Wesen dieser Realitäten. Zumeist unterscheiden wir sie nicht grundsätzlich in ihrer qualitativen Beschaffenheit von den auf sie bezogenen Bewußtseinserscheinungen, sondern betrachten die Dinge einfach als die Originale, die von unseren Empfindungen abgebildet werden. Wir halten somit die Gegenstände selbst für rot und grün, für hell und dunkel, laut und leise, rau und glatt, süß und bitter. Diese Ansicht des naiven Realismus hat in der Bildertheorie der griechischen Philosophen, wonach unsere Sinnesorgane durch Bilder erregt werden, die aus Teilchen der Objekte hervorgegangen sind, ihren Ausdruck gefunden. Eine solche Annahme hing mit dem Grundsatz zusammen, daß Gleiches nur das Gleiche erkennen und bewirken könne. Es mußten darum die Vorstellungen den Dingen und diese den Vorstellungen gleichartig sein. An dem naiven Realismus halten wir praktisch immer noch fest, obgleich er theoretisch widerlegt worden ist, sowie wir auch von Auf- und Untergang der Sonne reden, obwohl wir seit Kopernikus wissen, daß die Erde sich um die Sonne bewegt. Der Hauptgrund dafür ist wohl darin zu suchen, daß für uns im Verkehr des Lebens nur die Erscheinung, nicht aber ein davon verschiedenes, bloß denkbare Wesen in Betracht kommt. Über das, was wir sehen und hören, riechen und schmecken, läßt sich eine für die praktischen Bedürfnisse ausreichende Verständigung relativ leicht erzielen, während die wissenschaftliche oder metaphysische Bestimmung von Realitäten weder allgemein bekannt, noch völlig abgeschlossen und sichergestellt ist. Zur Orientierung in der

uns umgebenden Welt ist die unserer Sprache aufgeprägte Redeweise des naiven Realismus zweifellos die bequemste und einfachste. Was so für die körperliche Welt gilt, gilt auch für die seelische. Übrigens gehen wir auch als naive Realisten schon vielfach über den Bewußtseinsinhalt (d. h. das uns unmittelbar Gegebene) hinaus; wir glauben z. B., daß die Dinge auch da sind, wenn wir sie nicht gerade wahrnehmen oder an sie denken; ebenso unterscheiden wir gelegentlich zwischen dem Ding selbst und seiner Erscheinung. Wir wissen z. B. daß die Dinge in der Ferne, oder im Nebel oder durch ein farbiges Glas betrachtet, anders aussehen als sie sind usw. Wir tragen kein Bedenken, uns einen Charakter, ein Talent, einen irgendwie gearteten Verstand u. dgl. zuzuerkennen und gehen damit über die Bewußtseinswirklichkeit weit hinaus, sofern z. B. nur einzelne Charakteräußerungen, nicht den Charakter selbst im Bewußtsein unmittelbar gegeben sein kann. Wenn wir zum Ich auch den Körper, den sichtbaren und berührbaren, rechnen und diesem gegenüber, wie bei einem sonstigen Stück der Außenwelt, naiv realistisch urteilen, so sind wir doch keineswegs geneigt, uns mit ihm zu identifizieren. Wir schreiben uns wie den Mitmenschen eine Seele zu, obwohl diese auch nicht zum unmittelbaren Vorgefundenen gehört.

3. Die Selbständigkeit des Vorgefundenen, die Eigenart des Tatsächlichen, Gegebenen ist überall der Grund für die Setzung von Realitäten. Insbesondere lassen sich für die Annahme einer realen Außenwelt folgende Momente geltend machen:

a) Der Unterschied zwischen der Sinneswahrnehmung einerseits, der Erinnerung und Einbildung andererseits. Jene drängt sich auf, läßt sich nicht beliebig und willkürlich ändern, hat eine normalerweise sonst kaum erreichbare Stärke, Frische und »Leibhaftigkeit«, unterliegt in ihrem Kommen und Gehen, in ihrem Verlauf und in ihrer Verbindung mit anderen Wahrnehmungen von uns unabhängigen Regeln und Bedingungen, ist an die Funktion der Außenwerke unseres Körpers, der Sinnesorgane, an eine gewisse Stellung und Bewegung unserer Glieder gebunden und wird durch Umstände, wie Beleuchtung, Umgebung, Entfernung beeinflußt, welche

bei der Erinnerung oder Einbildung keine wesentliche Rolle spielen. Diese Eigentümlichkeit der Sinneswahrnehmung findet ihre einfache Erklärung in der Annahme von realen Gegenständen und Vorgängen, von denen wir durch unsere Sinne erfahren.

b) Die Tatsache, daß die so häufigen Wahrnehmungspausen für die Entstehung und die Beschaffenheit der Wahrnehmungen keine Bedeutung zu haben brauchen. Nach vielen Jahren der Abwesenheit kehre ich in meine alte Heimat zurück. Ich selbst bin ein ganz Anderer geworden, anders in meinem Denken, Fühlen und Wollen, aber hier grüßen mich Berg und Tal, Fluß und Wald, Haus und Hof wie sonst, als lägen nicht Jahre, sondern bloß Stunden zwischen dem Einst und dem Jetzt. In kleinerem Maßstabe erleben wir solche Fälle an jedem Tage. Namentlich bildet die Nacht, der Schlaf einen derartigen Einschnitt im Ablauf unserer Wahrnehmungen. Der Konzientialist John Stuart Mill hat diesem Tatbestande dadurch Rechnung zu tragen versucht, daß er von einer beharrenden Möglichkeit (*permanent possibility*) der Wahrnehmung sprach. Aber wie es möglich ist, daß die gleiche Wahrnehmung unter Umständen wiederkehren kann, die von uns und unserer subjektiv veränderten Disposition und Stimmung der Hauptsache nach gänzlich unabhängig sind, ist ja eben das Problem, das der Realist durch die Annahme von fortbestehenden, während der Wahrnehmungspausen sich erhaltenden Dingen zu lösen sucht. Andererseits können diese Pausen auch das entgegengesetzte Ergebnis haben. Derselbe Ort, an dem ich noch vor kurzem bestimmte Eindrücke gewann, überrascht mich nun durch große Wandlungen; Brände können Altes zerstört, menschlicher Fleiß Neues errichtet haben. So wenig ich in jenen Fällen an dem Fortbestand, so wenig bin ich in diesen Fällen an der Umgestaltung der Wahrnehmungsbilder beteiligt. Vielmehr liegt ein selbständiges Geschehen vor, das der Realist an die Wirksamkeit realer Dinge außerhalb seines Bewußtseins geknüpft denkt.

c) Die gesetzmäßigen Beziehungen und Zusammenhänge zwischen den wahrgenommenen Inhalten. Die

räumlichen Verhältnisse und Eigenschaften z. B., wie Entfernung und Lage, Größe, Gestalt und Bewegung, ebenso wie die zeitlichen, als da sind Dauer und Folge, Geschwindigkeit und Gleichzeitigkeit, sind und bleiben etwas Gegebenes, von unserer Erwartung, unserem Wissen, unserer Erfahrung Unabhängiges. Die Ordnung der Himmelserscheinungen und der irdischen Vorgänge und Dinge können wir aus uns selbst nicht ableiten, und wir betrachten daher als deren Träger reale Gegenstände.

d) Die Möglichkeit einer Voraussage von Ereignissen. Das Zusammentreffen unserer Folgerungen aus bisher gewonnener Einsicht in den Ablauf der Wahrnehmungen mit späteren tatsächlich auftretenden, bestätigenden Beobachtungen, ohne daß wir eingegriffen haben, läßt sich am einfachsten erklären, wenn wir eine reale, selbständigen Gesetzen folgende Welt annehmen, deren Wirkungen sich erkennen und berechnen lassen.

4. Von der hierdurch nahe gelegten Setzung von Realitäten gelangt man zum kritischen Realismus, indem man sich durch besondere Erwägungen von der Unhaltbarkeit des naiven überzeugt. Ein solcher kritischer Realismus wird schon bei den Vorsokratikern angetroffen, die bereits durchweg das Wesen der Dinge im Unterschiede von ihrer Erscheinung bestimmen. Wer in Wasser, Luft oder Feuer, in dem Einen, Seienden oder in zahllosen Atomen und leerem Raum die Realität sieht, darf sicherlich nicht mehr naiver Realist genannt werden. Nur das Widerspruchslose hat Anspruch auf das Prädikat der Existenz, wie die Eleaten und nach ihnen viele Metaphysiker bis auf Bradley meinen. Die erscheinende Welt aber ist mit Widersprüchen behaftet und stellt sich somit als ein Nichtseiendes dar. Demokrit formuliert ausdrücklich das Prinzip der Subjektivität der Sinnesqualitäten, wonach die Dinge süß und bitter, warm und kalt und farbig zu sein scheinen, tatsächlich aber nur Atome und leerer Raum sind (vgl. § 7, 5). Auch Platon und Aristoteles, auch die Stoiker und Epikureer, sowie die Neuplatoniker sind kritische Realisten gewesen, nicht minder die Philosophen des Mittelalters und viele der Neuzeit und

die Vertreter der modernen Einzelwissenschaften. Zwar haben sie alle für die Außenwelt und die Innenwelt sehr verschiedene Realitäten eingesetzt, aber daß es Derartiges über die Bewußtseinswirklichkeit hinaus geben müsse, und daß man es nicht mit den Wahrnehmungsqualitäten behaftet denken dürfe, darüber hat kein Streit und Zweifel obgewaltet. Erst in der englischen Philosophie des 18. Jahrh. wird der Realismus überhaupt in Frage gestellt. Aber auch noch gegenwärtig ist der kritische Realismus neben dem Phänomenalismus in den Kreisen der Einzelwissenschaft und der Philosophie die herrschende Anschauung.

5. Die Gründe, die uns veranlassen, den naiven Realismus zu einem kritischen umzubilden, sind hauptsächlich folgende:

a) Trotz der im großen und ganzen bestehenden Übereinstimmung der Individuen hinsichtlich ihrer Sinneseindrücke von dem nämlichen Gegenstande, gibt es zahlreiche gröbere und feinere Abweichungen, wie die totale und partielle Farbenblindheit und Tontaubheit, die Unterschiede in der Sehschärfe, in der Feinheit des Gehörs, welche zeigen, daß die Inhalte unserer Sinneswahrnehmung von subjektiven Faktoren in einem viel zu hohen Maße abhängig sind, als daß wir ihre Beschaffenheit ohne weiteres den Dingen selbst als deren Merkmal zuschreiben dürften. Sonst müßte das gleiche, d. h. einen bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit einnehmende Ding einander entgegengesetzte Eigenschaften haben.

b) Auf ein ähnliches Resultat führt die Tatsache der Relativität unserer Sinneswahrnehmung. Was dem einen kalt, erscheint dem anderen warm, was der für eine groß hält, spricht der andere als klein an, eine Bewegung kann diesem rasch, jenem langsam vorkommen. Und nicht nur verschiedene Individuen verhalten sich in ihren Empfindungen und Urteilen über dasselbe Objekt verschieden, auch eine einzige Person kann verschiedene Eindrücke davon erhalten und es je nachdem hell oder dunkel, laut oder leise, hart oder weich, süß oder bitter finden. Wollte man alle solche gegensätzlichen Bestimmungen auf das Objekt selbst beziehen, so käme man zu lauter einander widersprechenden Urteilen über dieses.

e) Unser Eindruck von einem Gegenstande hängt erfahrungsgemäß von allerlei Umständen ab, bei denen nicht einzusehen ist, wie sie das Ding selbst verändern und beeinflussen sollen. Im Dunkeln erscheint es uns anders als im Hellen, sein perspektivisches Bild wandelt sich mit der Stellung, die wir zu ihm einnehmen, und mit der Entfernung, die uns von ihm trennt. Einen schwächeren Ton hören wir nicht, wenn gleichzeitig andere stärkere Geräusche einwirken, und die Sterne werden unsichtbar, wenn die Sonne uns scheint.

d) Welche Beschaffenheit hat ferner der Gegenstand während der Wahrnehmungspausen? Ist er braun oder grün, auch wenn niemand ihn sieht; tönt, schmeckt und riecht er, auch wenn niemand ihn hört oder genießt? Es empfiehlt sich offenbar nicht, den Objekten an sich selbst die sinnlichen Qualitäten zuzuschreiben, die nur in der Beziehung zu Sinnesorganen und auffassenden Individuen erfahrungsgemäß entstehen.

e) Die Tatsachen der Reiz- und Unterschiedsschwelle zeigen, daß unsere Wahrnehmung keine ausreichende Quelle für die Erkenntnis der Gegenstände ist. Ein Licht muß eine gewisse Stärke, ein Helligkeitsunterschied eine gewisse Größe haben, damit wir sie überhaupt merken. Unterhalb solcher »ebenmerklichen« Reize und Reizunterschiede gibt es demnach solche, die unserer Wahrnehmung entgehen. Also kann diese nicht den Gegenständen, auf die sie sich richtet, gleichartig sein.

f) Das bewaffnete Auge und Ohr sieht und hört bekanntlich mehr als das unbewaffnete. Die Hilfsmittel des Hörrohrs, Fernrohrs, Mikroskops usw. lehren uns, daß die Dinge mehr enthalten, als die normale Sinneswahrnehmung offenbart.

g) Naturforscher und Psychologen sind bemüht, bei ihren Untersuchungen die Beobachtungsfehler auszuschließen, die in konstante und zufällige unterschieden zu werden pflegen. Die letzteren zeigen sich namentlich in unregelmäßigen Schwankungen unserer Angaben über das Wahrgenommene. Maß, Zahl und Gewicht werden angewandt, um die Dinge und Vorgänge zuverlässig bestimmen zu können.

Unsere einfache, schlichte Wahrnehmung aber gilt nicht als ein irgend sicherer Ausdruck für das reale Verhalten.

6. Es liegt in der Natur der Sache, daß ein nicht mehr »naiver«, sondern »kritischer« Realismus, der in fortgesetzter Untersuchung und Arbeit von den Mängeln und Unvollkommenheiten der Wahrnehmung frei zu werden sich bestrebt, als ein entwicklungsfähiger und -bedürftiger Standpunkt anzusehen ist, dessen Ziel mit dem Ziel aller wissenschaftlichen Erkenntnis zusammenfällt, d. h. in einer unbestimmbar fernen Zukunft liegt. Aller Abschluß kann hiernach für die Bestimmung des Realen einen nur provisorischen Charakter tragen. Man darf sich daher nicht darüber wundern, daß der naturwissenschaftliche ebenso wie der geisteswissenschaftliche Realismus eine reiche Geschichte wechselnder Hypothesen und Theorien aufzuweisen haben, und daß vollends der metaphysische Realismus sich in verschiedenartigen Versuchen und Systemen ergeht.

Dagegen darf wohl die Frage aufgeworfen werden, ob es sich denn verlohne, derartigen Spekulationen über Transzendentes nachzuhängen, deren Grenzenlosigkeit ihrer Unsicherheit gleichkommt, und ob man denn überhaupt berechtigt sei, über die Bewußtseinswirklichkeit hinauszugreifen, die doch den Vorzug des unbestreitbar Gewissen habe. Damit erreichen wir den Standpunkt des **Konstanzialismus** (Wirklichkeitsstandpunkt). Zur ersten entschiedenen Ausbildung gelangte dieser bei Berkeley, der ihn aber nur der Außenwelt gegenüber vertrat und dessen Lehre man als subjektiven Idealismus¹⁾ bezeichnet. Die Körper sind nach ihm nichts anderes, als unsere Wahrnehmungsinhalte, der Apfel z. B. ein Komplex von Gesichts-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastempfindungen. Eine Materie sich als Trägerin dieser Empfindungen oder als deren transzendente Ursache zu denken ist unmöglich oder verwickelt in Widersprüche. Das Sein der Dinge besteht in ihrem Wahrgenommen-

¹⁾ Idee bedeutet im damaligen Sprachgebrauch lediglich Vorstellung, Bewußtseinsinhalt. So erklärt sich diese Bezeichnung für eine Lehre, welche die Erkenntnis auf die Bewußtseinsinhalte des Subjekts einzuschränken sucht.

werden, *esse = percipi*. Psychologisch dagegen war er ein Realist, der nicht nur die einzelnen geistigen Akte auf eine Seelensubstanz bezog, sondern auch eine Vielheit von Geistern annahm. Um aber die oben geschilderte Unabhängigkeit der Sinneswahrnehmungen von unserer Willkür erklären zu können, meinte er Gott als deren Ursache ansehen zu sollen (womit er freilich wieder eine realistische Ansicht vertrat, sofern er Gott als reales Wesen anerkannte). Er hat seinen Idealismus besonders eingehend und eindringlich in den drei Dialogen zwischen *Hylas* und *Philonous* (1713, deutsch von Richter 1901), dargelegt. Den Konzientialismus vollendete sein großer Nachfolger Hume, indem er auch den psychologischen Realismus aufhob und die Seele ebenso wie den Körper zu einem bloßen »Bündel von Perceptionen« (Bewußtseinsinhalten) machte. Daneben hat er mit besonderem Nachdruck die realistischen Begriffe der Substanz und der Kausalität auf Elemente und Gesetze der Bewußtseinswirklichkeit zurückzuführen gesucht. Damit verlor die Ursache den Charakter einer erzeugenden Kraft, die Beziehung zur Wirkung den einer objektiv notwendigen Verknüpfung, und die Substanz hörte auf, ein reales Wesen zu sein, das dem regelmäßigen Beieinander von Empfindungen zugrunde liege (vgl. § 15, 5). Dieser Konzientialismus hat bei v. Schubert-Soldern die Form des Solipsismus¹⁾ angenommen, welcher nur das Bewußtsein des Erkennenden als erkennbare Wirklichkeit betrachtet. Ich kann, so lehrt er, in keiner Weise, weder dem Inhalte noch der Beziehung nach, über mich hinaus. Alles, was hinter dem Bewußtsein befindlich sein soll, gehört zu ihm. Ein Transzendentes annehmen, bedeutet nichts anderes als den Mund aufmachen und das, was man nicht hereinbekommen hat, schlucken, aber trotzdem nachher ein besonderes Gefühl der Sättigung bekunden. Dieser philosophische Standpunkt erscheint ihm nicht als eine Theorie, sondern als eine selbstevidente und des Beweises gar nicht bedürftige Tatsache.

7. Von diesem subjektiven Idealismus und Solipsismus unterscheidet sich ein objektiver Idealismus dadurch, daß

¹⁾ Von *solus ipse* allein ich (nämlich: existiere).

er nicht das individuell-persönliche Bewußtsein und Ich des Erkennenden zum Ausgangspunkt nimmt, sondern ein allgemeines Ich bzw. Bewußtsein voraussetzt. So stellte J. G. Fichte den Begriff eines absoluten Ich auf, der als Grundbegriff der gesamten »Wissenschaftslehre«, der theoretischen und der praktischen Philosophie, zu gelten hatte. Dieses Ich setzt erst dem teilbaren (d. h. subjektiven, persönlichen, individuellen) Ich ein teilbares Nicht-Ich (die Außenwelt) entgegen, und zwar vermöge einer produktiven, unbewußten Einbildungskraft. Der Sinn der Welt soll sein, die Stätte für unsere sittliche Betätigung, das »Material« unserer Pflicht zu bilden. Dieses sich in ein Ich und ein Nicht-Ich differenzierende Absolute wurde bei Schelling zur absoluten Identität oder Indifferenz, bei Hegel zur absoluten Idee. Dieser objektive Idealismus ist also zugleich ein metaphysischer Spiritualismus, insofern er die Welt aus einem geistigen Prinzip abzuleiten versucht.

Ein anderer objektiver Idealismus wird besonders von dem Neukantianismus der Marburger Schule, von Cohen und Natorp vertreten, indem sie den Unterschied zwischen den realen und idealen Objekten, den Real- und den Idealwissenschaften aufheben und die mathematische Naturwissenschaft zum Typus aller Wissenschaft machen.

Auch die immanente Philosophie von Schuppe, Kauffmann u. a. hat einen ähnlichen Standpunkt eingenommen, den sie als erkenntnistheoretischen Monismus, auch wohl als Bewußtseinsmonismus bezeichnet. Hiernach ist alles Seiende ein Bewußt-Seiendes, es gibt kein Sein, das nicht gedacht, gewußt würde, und kein Denken bzw. Wissen, das nicht ein Seiendes dächte oder wüßte. Aber innerhalb dessen, was man Bewußtsein nennt, gibt es ein allgemeines oder abstraktes und ein individuelles oder konkretes Bewußtsein. Jenes ist das allen Individuen gemeinsame, dem auch eine für alle geltende Wirklichkeit als objektive, von den einzelnen Subjekten unabhängige Welt entspricht, bestimmt durch die Prädikate, die dem allgemeinen Bewußtsein entstammen. Zum konkreten Bewußtsein dagegen wird alles das gerechnet, was den einzelnen Subjekten eigentümlich und

daher auch so vielmal vorhanden ist, als es Subjekte gibt. Zu dieser Richtung des Konzientialismus ist auch der Empiriokritizismus von Avenarius und seiner Schule zu zählen, dem E. Mach, H. Cornelius und K. Reininger nahe stehen. Avenarius spricht von einer Prinzipialkoordination als ursprünglichem Tatbestande aller Erkenntnis. Das Ich befindet sich einer Umgebung gegenüber, und es gibt danach kein Objekt ohne ein Subjekt. Auch für Mach sind Ich und Nicht-Ich nur abstrakte Zusammenhänge, die wir nach bestimmten Gesichtspunkten aus den gleichen Elementen, den Empfindungen, aufbauen. Reflektieren wir auf deren Abhängigkeit von unserm eigenen Leibe, so haben wir es mit subjektiven, psychischen, reflektieren wir dagegen auf deren selbständige Abhängigkeitsbeziehungen zueinander, so haben wir es mit objektiven, physischen Tatsachen zu tun (vgl. § 8, 8). Die Außenwelt ist nach Cornelius nichts anderes als die eigene Gesetzlichkeit der Wahrnehmungsinhalte. Von einer Realität jenseits des Bewußtseinszusammenhangs, der Prinzipialkoordination (von Subjekt und Objekt), der Empfindungen, ist hier überall nicht die Rede. In besonders anziehender Form hat in der Gegenwart H. Bergson den Wirklichkeitsstandpunkt ausgeprägt, indem er alle begrifflichen Fassungen der Wirklichkeit für unvermögend erklärt, deren volles Sein und Wesen darzustellen, und die unmittelbare Intuition, das ursprüngliche Erleben und das intellektuelle Miterleben, als die einzige Methode ansieht, die uns das Ansieh der Welt aufzeigen kann. Aber freilich: hier ist der Wirklichkeitsstandpunkt zugleich zum Realismus, zu einer realistischen Metaphysik geworden. Eine unverkennbare Verwandtschaft mit den gen. Gegnern des Realismus zeigt, I. Rehmke, insofern er die Lehre vom zweierlei Gewußten (»im Wissenden« und »außer dem Wissenden«) entschieden bekämpft. Freilich, indem er auch den Begriff »Bewußtseinsinhalt« ablehnt, unterscheidet er sich von den Vertretern des Idealismus und der immanenten Philosophie.

8. Die Gründe, die der Konzientialismus im allgemeinen gegen den Realismus ausspielt, knüpfen an das Problem der Realität an, das man etwa so formulieren kann: wie

und mit welchem Recht läßt sich etwas denken, das nicht zur Bewußtseinswirklichkeit gehört und gehören kann? Denken lassen sich Gegenstände, die zur Bewußtseinswirklichkeit gehören bzw. gehören können, wie Gefühle, Überlegungen, Vorstellungen u. dgl., weil sie auch unabhängig vom Denken erlebt werden. Wesentlich anders steht die Sache bei dem Denken von Realitäten. Hier ist zunächst die Schwierigkeit zu berücksichtigen, daß sich jenseits der Bewußtseinswirklichkeit auch Fiktionen beliebiger Art, wie z. B. ein absolut starrer Körper, ein *perpetuum mobile*, ein absolut vollkommener und glücklicher Endzustand der Menschheit, ein Schlaraffenland u. dgl. denken lassen. Darum bedarf es hier einer Kriterienlehre, die das Reale von dem bloß Fiktiven an bestimmten Kennzeichen (»Kriterien«) zu unterscheiden gestattet. Sodann aber ist mit der bloßen Tatsächlichkeit solchen Denkens hier noch nicht das Recht erwiesen, die Gegenstände desselben als jenseits der Bewußtseinswirklichkeit bestehende Realitäten anzusehen. Ein solches Recht wird ja gerade von dem Konzisientialismus bestritten. Darum ist es erforderlich, die Gründe kennen zu lernen, die von dem Wirklichkeitsstandpunkt gegen das Recht der Transzendenz geltend gemacht werden, und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Sofern bei diesen Gründen nicht sowohl die Bestimmung, als vielmehr die bloße Annahme von Realitäten in Frage steht, wird ihre Diskussion nicht nur dem Realismus, sondern auch dem Phänomenalismus zugute kommen. Von den im folgenden aufgeführten fünf Argumenten hat namentlich das erste eine solche allgemeinere, den Realismus im engeren Sinne nicht berührende Bedeutung.

a) Der Begriff einer vom Denken unabhängig existierenden Realität (eines »Dinges an sich«) ist ein sich selbst widersprechender. Indem man die Realität denkt, ist sie eben nicht mehr vom Denken unabhängig. Ebenso enthält der Begriff des Gegenstands (des Objekts) notwendig die Beziehung auf ein Ich (Subjekt). Im Begriff der Realität wird diese Beziehung verneint.

b) Denken läßt sich tatsächlich nur, was zur Bewußtseinswirklichkeit gehört, und damit anschaulich vorstellbar

ist, d. h. Denken und Vorstellen sind nicht verschieden voneinander. Ein solcher empirisch-psychologischer Gesichtspunkt liegt dem Berkeleyschen Idealismus zugrunde, der eine außenweltliche Realität materieller Substanzen auch aus dem Grunde ablehnt, weil sie nicht anschaulich vorstellbar ist.

c) Das Ideal der Wissenschaft ist die volle Gewißheit, die Allgemeingültigkeit ihrer Ergebnisse. Dies Ideal kann nur erreicht werden, wenn man alles Hypothetische, Problematische, Ungewisse ausscheidet. Nun ist für die Realwissenschaften das unmittelbar im Bewußtsein Gegebene das einzig Gewisse. Was darüber im Sinne einer Ergänzung oder Änderung hinausgeht, ist unsichere Spekulation, gewagte Vermutung. Darum ist alle Transzendenz im Interesse der Allgemeingültigkeit zu vermeiden und die Wissenschaft auf die Aufgabe zu beschränken, daß sie das Bewußtseinswirkliche darstellen, in Gedanken nachbilden soll.

d) Ein anderes Ideal der Wissenschaft ist die größtmögliche Zweckmäßigkeit und Einfachheit der Darstellungsmittel. Dies Ideal wird erreicht, wenn man alle überflüssigen Annahmen unterläßt. Das Grundgesetz der Wissenschaft ist von diesem Gesichtspunkt aus das Prinzip der Sparsamkeit, der Ökonomie. Die Annahme von Realitäten ist hiernach als entbehrliche Zutat metaphysischer Herkunft preiszugeben.

e) Alle Begriffe sind auf Grund von Bewußtseinswirklichem, von Erlebnissen gebildet und sind darum auch nur auf solche sinngemäß anwendbar. Darum können die realwissenschaftlichen Begriffe einer Materie, einer Seele u. dgl. nur durch ihre Beziehung auf Tatsachen des Bewußtseins eine verständliche und anzuerkennende Bedeutung erlangen.

9. Eine Prüfung der Beweiskraft dieser Argumente wird das erste, logische (a), ohne sonderliche Mühe entkräften können. Der Begriff eines ungedachten Dinges an sich wäre gewiß ein Widerspruch, wenn ich unter einem Ding an sich ein schlechthin ungedachtes Ding verstünde; denn da der Begriff eines Dinges das gedachte Ding darstellt, so wäre es allerdings ein Widerspruch zu denken, ein gedachtes Ding sei nicht gedacht. Aber unter einem Ding an sich (einer Rea-

lität) verstehen die Realisten ja ein Ding, das unabhängig vom Gedachtwerden existiert. Zu ihm gehört das Gedachtwerden, das »Gegenstand eines Denkens sein« nicht als eine es bestimmende Eigenschaft hinzu, mithin auch nicht die Beziehung auf ein Ich (Subjekt). In unseren Gegenstandsbegriffen wie Baum, Katze, Stein, Wolke liegt doch nichts vom Begriff »Ich« oder von einer Beziehung auf ihn; eine solche tritt dagegen deutlich hervor im Begriff »meine Katze«. Damit ist aber wohl vereinbar, daß alle diese Dinge für ein denkendes Subjekt Objekt werden können. Es tritt dann zu ihrer (absoluten) Existenz die Beziehung: Objekt für ein Subjekt zu sein, hinzu. Sodann aber bedeutet das Gedachtwerden nicht eine Abhängigkeit vom Denken. Folglich liegt darin, daß ich eine Realität denke, die von meinem Denken unabhängig ist, kein Selbstwiderspruch. Daß endlich alle gedachten Gegenstände nur etwas Gedachtes und damit ein Bewußtseinswirkliches seien, kann nicht bewiesen werden. Dem widerspricht unter anderem auch die Tatsache, daß, so wir sonst innerhalb der Bewußtseinswirklichkeit Gelegenheit haben, das Verhältnis des Gedankens zu seinem Gegenstande zu beobachten (z. B. bei Gefühlen, Willensakten, die wir denken), der Gegenstand sehr wohl vom Denken unabhängig bestehen kann. Es darf somit aus der bloßen Behauptung, daß etwas gedacht wird, nicht geschlossen werden, daß es nur ein Gedanke sei.

Das empirische Argument (b), daß sich nur denken lasse, was zur Bewußtseinswirklichkeit gehöre oder gehören könne, entspricht nicht den Tatsachen. Denn die Gegenstände des Denkens umfassen einen viel größeren Bereich, als den durch die Erlebnisse unseres Bewußtseins umschriebenen Kreis von Objekten. Nicht nur lassen sich, wie wir früher (§ 6, 10) gezeigt haben, Begriffe denken, d. h. logisch fixierte Bedeutungen von Zeichen, sondern innerhalb der Klasse der »Objekte« haben wir neben den »wirklichen« (d. h. phänomenalen) die idealen und die realen Objekte zu unterscheiden. Weder die Begriffe noch die letzten beiden Arten von Objekten sind aber anschaulicher, vorstellbarer Natur. Man kann darum sicherlich das Unanschauliche und — in diesem Sinne

— Unvorstellbare¹⁾ denken, und es besteht ein unmittelbares Meinen²⁾ von Objekten, die nicht zur Bewußtseinswirklichkeit gehören. Mögen darum Materie, Energie, Seele sich nicht anschaulich vorstellen lassen, so können sie doch gedacht werden, und zwar nicht nur als Begriffe, sondern auch als Objekte.

10. Das formale Argument (c) aus der Allgemeingültigkeit der Wissenschaft übersieht, daß von den unmittelbar gegenwärtigen Bewußtseinsinhalten, für die allein eine volle empirische Gewißheit in Anspruch genommen werden kann, überhaupt keine Wissenschaft möglich ist. Denn diese Inhalte sind rein subjektiv, insofern sie nur dem individuellen Subjekt angehören, das sie gerade erlebt, die Aussagen darüber entziehen sich also jeder eigentlichen Kontrolle ihrer Richtigkeit, und sie wechseln mit der Gegenwart im unaufhaltsamen Strom des Geschehens, lassen sich nicht fixieren und einer dauernden bzw. wiederholten Untersuchung unterziehen. Man nimmt daher regelmäßig fremde Beobachtungen zu den eigenen und frühere zu den jetzigen hinzu, um die Wissenschaft von dem zufälligen Subjekt und dem zufälligen Moment der Erkenntnis unabhängig zu machen. Damit aber hat man den Boden des Realismus bereits betreten. Außerdem aber ist es ein, wie die wissenschaftliche Forschung zeigt, ungerechtfertigtes Vorurteil, daß die Aussagen über die unmittelbar gegenwärtigen Empfindungen schlechthin zuverlässig seien. Weder traut die Naturwissenschaft ohne weiteres einer solchen Angabe über momentan Erlebtes, noch die Psychologie.

Will sodann der Konzientialismus im Sinne seines teleologischen Arguments (d) dartun, daß der Realismus überflüssige Annahmen in die Wissenschaft bringe, die gegen das Prinzip der Ökonomie des Denkens verstoßen, so ist dagegen zu erklären, daß zum mindesten eine realistische Ausdrucks-

¹⁾ Vorstellung ist ein sehr vieldeutiges Wort. In seiner weitesten Bedeutung umfaßt es alles Denken mit. Hier ist dagegen im Gegensatz zum unanschaulichen Denken das anschauliche, sozusagen bildhafte Gegenwärtigsein eines Gegenstandes im Bewußtsein gemeint. ²⁾ »Meinen« hier nicht im Sinne eines unsicheren Glaubens, sondern des innerlich Gerichtetseins; wie ich z. B. einem anderen ein Haus in einer Straße zeige und sage: »Ich meine dieses«.

weise weit einfacher, bequemer und zweckmäßiger erscheint, als eine konzientialistische. Man versuche nur irgendein Gesetz der Physik¹⁾ oder Chemie oder irgend einen Tatbestand der Geschichte streng vom Wirklichkeitsstandpunkt aus darzustellen, also ohne die uns unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalte zu überschreiten, und man wird alsbald finden, daß das höchst umständlich, wenn nicht gar unmöglich ist. Man wird daher den Realwissenschaften im Interesse der Ökonomie empfehlen müssen, wenigstens so zu reden, als ob es Realitäten gäbe.

Das genetische Argument (e) endlich enthält zwei unbewiesene und unzutreffende Voraussetzungen. Zunächst die, daß alle Gedanken aus Empfindungen oder (anschaulichen) Vorstellungen hervorgegangen seien, und dann die andere, daß die Herkunft eines Gedankens über seinen Anwendungsbereich entscheide. Selbst wenn es richtig wäre, daß wir die Gegenstände unseres Denkens ursprünglich nur der sinnlichen Erfahrung entnehmen, würde daraus noch nicht folgen, daß es für keine anderen Gegenstände gelten könne.

11. Mit dieser Widerlegung der Einwände gegen den Realismus ist natürlich nur dessen Möglichkeit dargetan. Aber unberührt von ihnen sind die Tatsachen geblieben, die den naiven und den kritischen Realismus begründet haben, und auf sie gestützt darf er den Rang einer wahrscheinlichen Hypothese für sich beanspruchen. Nun besteht jedoch ein beträchtlicher Unterschied zwischen der Setzung und der Bestimmung von Realitäten. Jene kann sehr sicher, diese sehr zweifelhaft sein. Tatsächlich sind die Realwissenschaften zwar einig hinsichtlich der Annahme existierender Realitäten, aber ihre Lehren über deren Essenz (ihre Wesenheit, ihre Beschaffenheit) gehen auseinander und sind größeren Wandlungen unterworfen. Da liegt es nahe, sich auf den

¹⁾ Es sei auf beliebige Beispiele hingewiesen a) aus der Physik: Bei jedem Vorgang, der elektrische Ladungen frei macht, entsteht genau gleichviel positive wie negative Ladung; b) aus der Chemie: $\text{Fe}_2\text{O}_3 + 3\text{H}_2 = \text{Fe}_2 + 3\text{H}_2\text{O}$ (Eisenoxyd und Wasserstoff in bestimmten Gewichtsmengen zusammengebracht ergeben Eisen und Wasser); aus der Geschichte: Alexander der Große plante Indien zu erobern.

Vermittlungsstandpunkt des Phänomenalismus zu stellen, alle Bestimmung von Realitäten abzulehnen und nur an deren Setzung festzuhalten. Diese schon von den Skeptikern des Altertums vertretene (vgl. § 16, 5) und in der Neuzeit namentlich von Kant begründete Lehre betrachtet das in der Erfahrung Gegebene als Erscheinung, als einen Hinweis auf Reales, auf Dinge an sich. Die im Raume sich ausdehnende Welt der äußeren Erfahrung ist hiernach ebenso wie die in der Zeit ablaufende Welt der inneren Erfahrung nicht die Welt, wie sie an sich ist, sondern wie sie uns, den Erkennenden, erscheint. Denn die Anschauungsformen Raum und Zeit, die »reinen«¹⁾ Anschauungen stammen nicht selbst aus der Erfahrung, sondern sind im »Gemüt« (d. h. im erkennenden Subjekt) bereit liegende, den Stoff, die Empfindungen, gestaltende und ordnende Hilfsmittel, über die wir als Erkennende verfügen und die wir an die Erfahrung heranbringen um aus ihr unsere Welt der Körper und Seelen aufzubauen. Wie die Außenwelt und die Seele unabhängig von Raum und Zeit, also »an sich« sind, vermögen wir nicht zu sagen. Denn auch die Bearbeitung, die der Verstand an der Anschauung vornimmt, befreit sie nicht von den subjektiven Faktoren, sie fügt vielmehr noch weitere hinzu. Die Begriffe und Urteile nämlich, in welche wir hier unsere Erkenntnis fassen, indem wir von Dingen oder Substanzen, von ursächlicher Verknüpfung der Vorgänge, von einem oder von vielen Objekten reden, hier eine Möglichkeit, dort eine Notwendigkeit behaupten, alle diese logischen Operationen gehen selbst wieder auf einen ursprünglichen Besitz des erkennenden Geistes zurück, bilden ein *a priori*, das wir der Erfahrung nicht entnehmen können. Empirische Realität kommt den so bestimmten, geformten Erscheinungen freilich zu, d. h. die Erfahrungsobjekte, die wir gewohnt sind, real zu nennen, können wir ruhig weiter so nennen, aber die Dinge an sich bleiben unerkennbar. Sie sind »Noumena« (Gedankendinge), die einer uns versagten »intellektuellen«

¹⁾ »Rein«, nämlich: von Empfindung; »rein« dient bei Kant als Adjektiv zu *a priori* (= unabhängig von Erfahrung, d. h. von Empfindungen). Die Bildung »apriorisch« findet sich bei ihm nicht.

Anschauung, nicht unserer sinnlichen, zugänglich sein mögen, ein Grenzbegriff, der die Anmaßung des naiven Realismus einschränkt (vgl. § 15, 6).

12. Nach dieser Lehre Kants sind die »Erscheinungen«, auf die sich unsere Erkenntnis soll beschränken müssen, und die sich gleichsam zwischen uns und die Dinge an sich schieben, nicht mit der Bewußtseinswirklichkeit der Konzientialisten identisch. Denn zu ihnen gehören nicht nur die Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, die in räumlicher bzw. zeitlicher Ordnung gegeben sind, sondern auch die bloß gedachten materiellen Substanzen, kausal verbundenen Ereignisse, in Wechselwirkung miteinander stehenden Wesen. Der Phänomenalismus räumt also jenen unmittelbaren Inhalten des Bewußtseins keinen Vorrang ein vor den durch begriffliche Arbeit aus ihnen hervorgegangenen Bestimmungen, deren Objekte doch auf empirische Realität mit demselben Rechte Anspruch erheben dürfen, wie die Wahrnehmungs- und sonstigen Bewußtseinsinhalte. Darum wird der Phänomenalismus von der oben (§ 17, 9) vorgebrachten Widerlegung der konzientialistischen Argumente nicht getroffen. So hat der Realismus, wie es scheint, allen Grund, den Phänomenalismus anzuerkennen. Aber auch der Wirklichkeitsstandpunkt kann gegen die Setzung von Dingen an sich¹⁾ nichts ausrichten, nachdem der vermeintliche Widerspruch in diesem Begriff gehoben ist. Wie sollte auch ein derartiger Grenzbegriff der sonst herrschenden Übereinstimmung zwischen beiden Richtungen Eintrag tun können, da er doch lediglich dazu bestimmt ist, die Grenzen der Erkenntnis durch die Angabe eines unerkennbaren Gegenstandes abzustecken? So haben sich denn viele Philosophen der neuesten Zeit für den Phänomenalismus erklärt, der die berechtigten Tendenzen des Realismus und des Wirklichkeitsstandpunktes in sich zu vereinigen scheint. Die Agnostiker, wie H. Spencer, ein Logiker, wie z. B. Erdmann,

¹⁾ Dabei muß freilich offen gelassen werden, ob von einem Dinge an sich oder von Dingen an sich (in der Mehrzahl) zu reden ist, da die Angabe der Zahl schon eine über die bloße »Setzung« hinausgehende »Bestimmung« wäre, wodurch man die Grenze des Phänomenalismus überschritte.

ja selbst mancher Konzientialist, Mach und Mill nicht ausgenommen, sind als Vertreter eines Phänomenalismus zu betrachten, mag auch dessen besondere Färbung bei Kant von ihnen mehr oder weniger erheblich abgeändert worden sein. In dem Gedanken oder Zugeständnis eines unerkennbaren Dinges an sich, das nur gesetzt oder gefordert werden kann, würde man dann das einzige wesentliche Merkmal dieser Richtung zu erblicken haben.

13. In der Tat wird man dieser Grundidee des Phänomenalismus schon deshalb den Vorzug vor dem konzientialistischen Bekenntnis einräumen müssen, weil sie die Gefahr des letzteren vermeidet, in eine dogmatische Behauptung, nämlich eine nicht zu begründende Verneinung der Realität, auszuarten, und sich somit als die vorsichtigeren und weiterherzigere Auffassung vom Gegenstande der Realwissenschaften empfiehlt. Es kann sich daher für die schließliche Entscheidung über das hier erörterte Problem nur noch darum handeln, zwischen dem Phänomenalismus, der jede Bestimmung von Realitäten im Sinne von Dingen an sich für unmöglich hält, und dem kritischen Realismus, der sie anstrebt, die Wahl zu treffen. Folgende Überlegung dürfte geeignet sein, diese Wahl zu erleichtern. In bezug auf den Fortschritt im Gebiet der Realwissenschaften führt der phänomenalistische Standpunkt zu der einem Skeptizismus nicht unähnlichen Vorstellung, daß man dem Realen selbst ewig gleich fern bleibe und alle Forschung und Untersuchung im Grunde nur ein Drehen und Wenden der Erscheinungen bedeute. Das Ziel aller Arbeit in diesen Gebieten ist hiernach im besten Falle eine vollständige Einsicht in das Wesen der Phänomene. Der kritische Realismus kennt, wie wir oben (§ 17, 6) sahen, ein anderes Ziel und ermöglicht eine befriedigendere Auffassung vom Fortschritt unseres Wissens. Und fragen wir nun, warum denn eigentlich die Dinge an sich *a priori* für unbestimmbar gehalten werden, so werden wir auf den trübenden Einfluß der subjektiven Faktoren hingewiesen, die unabänderlich und unberechenbar die reale Welt verhüllen, indem sie die Gegenstände der Erkenntnis mitgestalten.

Demgegenüber hat schon E. v. Hartmann einen trans-

zendentalen Realismus ausgebildet, nach dem gerade unsere Kategorien, wie die der Zahl, der Kausalität u. a. selbst ein reales Verhalten zum Ausdruck bringen. Sind die Dinge an sich bei dem Zustandekommen des Stoffs unserer Erkenntnis, der Wahrnehmungsinhalte beteiligt, so müssen sie unter den Gesichtspunkt von Ursachen fallen. Verschiedene Wirkungen müssen aber verschiedenen Ursachen entsprechen, und so eröffnet sich durch die Annahme einer »transzendenten« Kausalität die Möglichkeit, über das Reale selbst nähere Bestimmungen zu treffen. Die Beschaffenheit des Realen muß an Mannigfaltigkeit mindestens ebenso reich gedacht werden, als der durch das Reale bedingte unmittelbar gegebene Erfahrungsinhalt (d. h. die Bewußtseinswirklichkeit). Ebenso müssen dem anschaulich erlebten Räumlichen und Zeitlichen transzendente Ordnungen entsprechen, die wir freilich nur begrifflich denken, nicht anschaulich vorstellen können. (Vgl. M. Schlick, Allg. Erkenntnislehre, S. 205 ff.)

Somit wird man dem Phänomenalismus nicht den Einwand ersparen können, daß er von vornherein von einem dogmatischen Vorurteil beherrscht ist, indem er ohne Beweis — denn wie sollte ein Beweis dafür angetreten werden? — annimmt, daß unsere Erkenntnisformen, insbesondere das Denken, notwendig einen verhüllenden Einfluß auf die Erkenntnis des Realen ausüben und sich niemals von einer geringeren zu einer größeren, von einer unrichtigeren zu einer richtigeren Einsicht in das Wesen der Dinge erheben können. Nicht jedes Gefäß braucht ja den Stoff zu ändern, der in ihm aufgefangen wird. In unserem Denken haben wir ein so anpassungsfähiges Werkzeug, daß es mit seiner Hilfe wenigstens sollte gelingen dürfen, eine tiefere, vollständigere und richtigere Erkenntnis des Realen allmählich zu erringen. Endlich läßt sich zeigen, daß die sog. Denkformen, wie Anzahl, Abhängigkeit, Gleichheit, Verschiedenheit, Substanz und Akzidens u. a. als Gegenstandsbestimmtheiten aufzufassen sind, die z. T. allen, z. T. nur gewissen Arten von Gegenständen zukommen. Der transzendente Idealismus Kants ist, von hier aus betrachtet, eine unhaltbare Umkehrung der wirk-

lichen Beziehungen zwischen dem Denken und seinen Gegenständen, indem er lehrt, daß die Gegenstände sich nach unseren Begriffen, nicht die Begriffe nach den Gegenständen zu richten hätten. Die »kopernikanische Wendung«, die Kant damit in die Erkenntnistheorie eingeführt zu haben glaubte, verkehrt den Sinn des Erkennens.

14. Beseitigt man nun das bezeichnete Vorurteil, indem man ein wachsendes Wissen von den Realitäten für möglich hält, so ist der kritische Realismus das Ergebnis unserer Erwägungen. Nicht im ersten Anlauf, wie der naive Realismus meinte, ist das Wesen der Welt zu erfassen, sondern in unendlicher Arbeit nähern wir uns diesem Ziele. Dann gilt auch der phänomenalistische Gedanke von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich für jeden bestimmten Zeitpunkt wissenschaftlicher Forschung, insofern das Ziel selbst ein tatsächlich unerreichtes Ideal bildet. Für jeden solchen Zeitpunkt aber die Summe zu ziehen, ist eine realwissenschaftliche Metaphysik im Anschluß an die Einzelforschung berufen. Sie ist von diesem Gesichtspunkt aus die provisorische Vollendung der Natur- und der Geisteswissenschaften, die wenigstens in den Grundzügen das Ziel vorwegnimmt, das diese in unablässiger Untersuchung erstreben. Auch dem Wirklichkeitsstandpunkt (Konszientialismus) wird in solchem Zusammenhange sein relatives Recht. Denn für die Erkenntnis der Dinge sind wir zunächst auf die Bewußtseinswirklichkeit, die Empfindungen bzw. Wahrnehmungen (die Erscheinungen) angewiesen. Auf Grund ihres Verhaltens deuten und bestimmen wir das Reale, gestalten wir die Begriffe von einer realen Außenwelt und Innenwelt und einer realen Vergangenheit. So erweist sich der kritische Realismus als die umfassendste Ansicht, die sich in keine dogmatischen Grenzen einschließt, die weder die Setzung noch die Bestimmung von Realitäten, die ihrer Natur nach bloß gedacht werden können, als *a priori* unmöglich bestreitet und damit zugleich die höchste und förderlichste Idee von der Aufgabe der Realwissenschaften vertritt. Indem wir uns diesen Standpunkt zu eigen machen, sind wir in der Lage, den im folgenden zu erörternden metaphysischen Richtungen

ein positives Interesse zu widmen. Sie sind nicht von vornherein abzulehnen, weil und sofern sie metaphysische Richtungen sind, sondern verdienen eine über den historischen Bericht hinausgehende Prüfung.

LITERATUR (vgl. die § 5 angeführte):

- B. Bauch: Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit. Seine geschichtliche Entwicklung in systematischer Bedeutung, 1910.
- H. Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 4. éd. 1904. Deutsch unter dem Titel: *Zeit und Freiheit**, 1911.
- F. H. Bradley: *Appearance and Reality*, 3. ed. 1899.
- C. D. Broad: *Perception, Physics and Reality: an Enquiry into the Information that Physical Science and supply about the Real*, 1914.
- E. Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (steht der Marburger Schule nahe), 1910.
- H. Cornelius: *Transzendente Systematik*, 1916.
- L. Dilles: *Der Weg zur Metaphysik*, 2 Tle. 1903—1906.
- W. Freytag: *Der Realismus und das Transzendenzproblem*, 1902.
- M. Frischeisen-Köhler: *Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1912. — *Das Realitätsproblem 1912* (tritt für einen Realismus ein).
- E. v. Hartmann: *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*, 1889, 2. Aufl. 1914. *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus*, 1870, 4. Aufl. 1914. (Vgl. M. Schmitt: *Die Behandlung des erkenntnistheoretischen Idealismus bei E. v. Hartmann* 1918).
- Fr. Jodl: *Kritik des Idealismus*. Leipzig 1920.
- V. Kraft: *Weltbegriff und Erkenntnisbegriff*, 1912 (sucht den Realismus zu begründen).
- O. Külpe: *Die Realisierung**. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften, I, 1912; II, 1920. (Das Werk wird von A. Messer aus dem Nachlaß herausgegeben im Verlag Hirzel, Leipzig.)
- F. Kuntze: *Die kritische Lehre von der Objektivität*, 1906 (idealistisch).
- Ladd: *A Theory of Reality*, 1899.
- Fr. R. Lipsius: *Einheit der Erkenntnis und Einheit des Seins*, 1913.
- A. Messer: *Der kritische Idealismus**. Internat. Monatsschr. 1911—12, Heft 6 (verteidigt gegenüber der Marburger Schule den kritischen Realismus); vgl. seine Diskussion mit B. Bauch, *Kant-Studien*, Bd. 20 (1915).
- J. Petzoldt: *Das Weltproblem vom Standpunkte des relativistischen Positivismus*, 2. Aufl. 1912 (gibt namentlich eine entwicklungsgeschichtliche Auflösung des Substanzbegriffs).
- The new Realism. Cooperative Studies in Philosophy* by E. B. Holt, W. T. Marvin, W. P. Montague, R. B. Perry, W. B. Pitkin and E. G. Spauling, 1912. Vgl. G. Jacoby: *Die »Neue Wirklichkeits-*

III. Kapitel. Die philosophischen Richtungen.

- lehre« in der amerikanischen Philosophie. Internat. Monatsschr. 1913—14.
- H. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892, 3. Aufl. 1915.
- J. Royce: *The World and the Individual. I. The four historical conceptions of being*, 1900.
- M. Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, 1918 (realistisch).
- F. J. Schmidt: Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie als Theorie des immanenten Erfahrungsmonismus, 1901.
- H. Schwarz: Das Wahrnehmungsproblem, 1892. Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode, 1895.
- P. Stern: Das Problem der Gegebenheit, 1903.
- G. Störing: Einführung in die Erkenntnistheorie. Eine Auseinandersetzung mit dem Positivismus und dem erkenntnistheoretischen Idealismus (zugunsten eines Realismus), 1909.
- H. Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus, 1911, 3. Aufl. 1918.
- H. Vaihinger und R. Schmidt: Annalen der Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als-Ob-Betrachtung, I. Bd. 1919.
- J. Volkelt: Die Quellen der menschlichen Gewißheit*, 1906. Gewißheit und Wahrheit. Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnistheorie, 1918.
- W. Wundt: Über naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien, XII und XIII 1896—1897, auch in den Kleinen Schriften, I 1910 (eine Kritik der immanenten Philosophie und des Empiriekritizismus von Avenarius).

Anmerkung. Schon Schopenhauer beklagte sich über den mit dem Namen Idealismus getriebenen Mißbrauch. Im populären Wortverstande begreift man darunter jede löbliche Erhebung über das Alltägliche, Gewöhnliche, Durchschnittliche. In der philosophischen Terminologie redet man von einem metaphysischen, erkenntnistheoretischen, ethischen und ästhetischen Idealismus und Realismus. In dieser Mannigfaltigkeit hat die vom Standpunkte der katholischen Philosophie aus geschriebene »Geschichte des Idealismus« von Willmann (3 Bde., 2. Aufl. 1907—08) diese Denkrichtung behandelt. Mehr erkenntnistheoretisch gefaßt (als Betonung des Subjekts) erscheint sie in der »Geschichte des Deutschen Idealismus« von M. Kronenberg (I 1909, II 1912). Als absoluten Idealismus bezeichnet man vielfach das System Hegels. Von einem Realismus im metaphy-

sischen Sinne spricht man bei Herbart, der die letzten Elemente des Seienden in seiner Metaphysik »Reale« genannt hat.

B. DIE METAPHYSISCHEN RICHTUNGEN.

§ 18. SINGULARISMUS UND PLURALISMUS.

1. Die Frage nach der Zahl der bei Auffassung und Erklärung der Welt verwandten Prinzipien kann einen sehr verschiedenen Sinn haben, weil Prinzip ein vieldeutiger Begriff ist. Man kann darunter z. B. die Ursache der Welt verstehen, man kann aber auch einen logischen Grundsatz oder einen letzten, obersten Begriff damit meinen. Je nachdem das Eine oder Andere als Prinzip bezeichnet wird, erhält man verschiedene Antworten auf die oben gestellte Frage, die nicht notwendig einander widersprechen. Einheit und Vielheit, Singularismus und Pluralismus sind daher nur dann metaphysische Gegensätze, wenn das Gezählte derselben Art ist. Ein Singularismus in bezug auf die Weltursache aber kann sehr wohl mit einem Pluralismus hinsichtlich der logischen Prinzipien verbunden werden. Hiernach muß unsere Aufgabe der Erörterung dieser Richtungen in der Weise erfüllt werden, daß wir die Formen, in denen von Einheit und Mehrheit gesprochen wird, voneinander unterscheiden und nur innerhalb derselben Form einen Gegensatz aufrichten. Da nun ferner nur der Singularismus eine Begründung *a priori*, d. h. ohne Rücksicht auf die besondere Beschaffenheit der zu lösenden Aufgabe, gefunden hat, wird es sich empfehlen, hier, wo wir nur die allgemeine Frage nach der Zahl zu behandeln haben, diese Richtung in den Vordergrund zu stellen und demgemäß in ihrem Sinne die Unterscheidung der einzelnen Formen durchzuführen. Wir werden dazu um so mehr berechtigt sein, als nicht jede der im folgenden zu schildernden fünf »Einheiten« durch die Gegenüberstellung einer Vielheit ihren pluralistischen Gegensatz gefunden hat.

2. a) Die Einheit der Ursache meinen alle diejenigen, die Gott als Schöpfer der Welt betrachten. Dazu gehören

zunächst die Theisten und Deisten¹⁾. In diesem Sinne ist Platon, sind die Neuplatoniker (insbesondere Plotin), Descartes und Leibniz, die englischen Deisten, wie Herbert v. Cherbury, und viele andere Singularisten gewesen. Aber auch die Pantheisten und Panentheisten²⁾ haben eine solche Weltursache einheitlicher Art angenommen, insofern sie überhaupt den Begriff einer letzten Ursache bilden. So bezeichnet z. B. Spinoza, der Gott und Welt, *natura naturans* und *natura naturata*, miteinander identifiziert, die einheitliche Substanz des Universums als *causa sui*, als Grund ihrer selbst, und versteht darunter »das, dessen Essenz die Existenz einschließt oder das, dessen Natur nur als existierend gedacht werden kann«, ein Wesen somit, dessen bloßer Begriff im Sinne des ontologischen Verfahrens (vgl. § 26, 3) die Existenz des Gedachten setzt und verbürgt. Ein Pluralismus ist in bezug auf diese Frage nicht ausgebildet worden. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß die Welt selbst allgemein als eine Einheit aufgefaßt zu werden pflegt und man für einen einheitlichen Tatbestand auch eine einheitliche Ursache fordern zu müssen glaubt. Aber vielfach wird die Frage nach der Weltursache als eine wissenschaftlich überhaupt nicht zu beantwortende abgelehnt. Erstlich erscheint die Annahme einer letzten Ursache als eine unvollziehbare. Der Trieb nach kausaler Erklärung kann nicht durch eine willkürliche Begrenzung, die weiteres Forschen abschneidet, befriedigt werden. Für uns gibt es daher keine letzte Ursache im absoluten Sinne, sondern immer nur eine vorletzte, d. h. eine solche, bis zu der wir vorläufig bei unserer Untersuchung vorgedrungen sind, die aber in sich bereits den Keim einer neuen kausalen Zurückführung enthält. Zweitens gibt es Ursachen nach der Grundvoraussetzung unserer Naturwissenschaft nur für Veränderungen. Das

¹⁾ Beide Richtungen lehren die Existenz eines persönlichen göttlichen Wesens. Die Theisten sehen in Gott den Schöpfer und Regierer der Welt, die Deisten schreiben ihm lediglich die Schöpfung zu und glauben, daß er sich aller Eingriffe in die Welt und den naturgesetzlichen Verlauf des Geschehens enthalte. ²⁾ Der Pantheismus setzt Gott und Welt gleich; der Panentheismus lehrt, daß Gott die Welt in sich enthalte, aber sie auch noch überraage.

Seiende, Bestehende hat daher keine Ursache. Die großen Prinzipien der Erhaltung des Stoffes und der Energie schließen jede Schöpfung aus nichts von unserer Erkenntnis aus und beschränken die kausale Betrachtung auf den Austausch von Stoffen, auf die Umwandlung von Energien. Die Stoffmenge der Welt kann ebensowenig wie deren Energiemenge vermehrt oder vermindert werden, sie hat ewigen Bestand. Diese Erwägungen veranlassen uns, die Frage nach der Welterschöpfung für eine in der wissenschaftlichen Metaphysik unbeantwortbare zu erklären.

3. b) Die Einheit des Universums ist der Grundgedanke des Singularismus bei Xenophanes (um 540 v. Chr.), der vom *ἓν καὶ πᾶν* (Eins und Alles) redete und das All-Eine damit meinte, und bei Dühring, nach dem das allumfassende Sein einzig sein muß. Diese Behauptung ist eine dialektische, d. h. aus dem bloßen Begriff des Universums abgeleitete: das All ist rein analytisch (vgl. § 15, 4) als Einheit zu bestimmen. Ist das Universum schlechthin das Seiende, so folgt zugleich, wie Parmenides, Zenon und Melissos, die eleatische Schule, sagen, daß das Seiende nur Eines sein kann. Vielheit des Seienden führt nach ihnen zu Widersprüchen. Das All wäre ja nicht das All, wenn es außer ihm noch etwas gäbe. Auch gegen diesen Singularismus ist ein Pluralismus nicht erstanden. Wer von einer Vielheit des Seienden redet, meint damit eben nicht das All, sondern Teile desselben, und es hat keine logische Schwierigkeit, neben der Einheit des Ganzen eine Mehrheit seiner Teile zu setzen. Aber die Eleaten haben sich auch gegen die letztere erklärt: das All ist für sie eine unteilbare Einheit. Die Vielheit gehört ebenso wie die Veränderung nach ihnen zum Trug und Schein der Sinne oder zum Nichtseienden. Das Denken allein erfaßt die Realität, indem es das Eine, ungewordene und ewig sich selbst gleich bleibende Seiende der wechselnden Mannigfaltigkeit des Nichtseienden entgegenstellt. So sind die Eleaten die einzigen strengen Singularisten geworden, welche die Geschichte der Philosophie kennt, und haben damit jede Brücke zum Verständnis der Erfahrung abgebrochen.

4. c) Die Einheit der Voraussetzung, des letzten Grundsatzes oder Grundbegriffs vertreten besonders die nachkantischen »Idealisten«, J. G. Fichte, Schelling und Hegel. Als absolut ersten Grundsatz, aus dem sich alle Erkenntnis ableiten lasse, stellt Fichte das Urteil auf: das Ich setzt sich selbst, und er gewinnt aus diesem auf dialektischem Wege eine Anzahl anderer Sätze, ja die theoretische und praktische Wissenschaftslehre, das ganze System notwendiger Vernunftwahrheiten oder »Tathandlungen«. Schelling baut sein philosophisches System auf den einen Begriff der absoluten Identität oder Indifferenz und leitet daraus nach geometrischer Methode alle Besonderheiten als Differenzen oder Potenzen ab. Hegel hat den Begriff des reinen Seins zur obersten Voraussetzung erhoben und nach »dialektischer« Methode aus ihm alle übrigen Kategorien entwickelt (vgl. § 3, 6). In allen diesen Fällen aber liegen tatsächlich bereits mindestens zwei Voraussetzungen vor, nämlich außer der die Deduktion einleitenden Setzung auch noch die der Methode, welche zur Deduktion benutzt wird. Faktisch läßt sich auch keine Wissenschaft auf ein einziges logisches Prinzip aufbauen. Nicht einmal in der Mathematik hat man es dazu gebracht, obgleich hier das Streben nach möglichster Vereinfachung der axiomatischen Voraussetzungen sehr rege ist. Weder Zahlen- noch Raumwissenschaft sind soweit logisch einheitlich durchgeführt. Ebenso wenig kann man die ganze Logik auf das eine Prinzip der Identität gründen oder die Mechanik auf das der Trägheit. Was bei diesen ganz oder annähernd idealen Wissenschaften nicht gelungen ist, kann natürlich bei den Realwissenschaften und damit der Metaphysik erst recht nicht gelingen. Die allgemeinen Gründe dafür sind folgende. Die Mannigfaltigkeit des Einzelnen, Besonderen läßt sich niemals aus inhaltsarmen Abstraktionen, die aller Besonderheit entbehren, auf rein logischem Wege ableiten. Je höher aber in der logischen Stufenfolge ein Begriff steht, um so inhaltsleerer ist er. Aus dem Begriff des Seins ist ebensowenig der eines bestimmten Seins abzuleiten, wie etwa aus dem Begriff eines Lebewesens der einer Nachtigall. Denn alle Analyse eines Begriffs kann

aus ihm immer nur das herausholen, was in ihm enthalten ist, nicht speziellere Merkmale, welche die Artbegriffe bilden. Die dialektische Methode, welche dies Kunststück zu leisten vorgab, ist logisch betrachtet eine Erschleichung. Man kann daher sagen: der logische Singularismus ist undurchführbar, und der Pluralismus ist hier einzig vernünftig.

5. d) Die Einheit des Ideals wird von denen behauptet, die das Schönste, Beste, Mächtigste oder überhaupt den Inbegriff alles Wertvollen als ein Wesen fassen, das sie mit Gott oder dem All gleichsetzen. So hat z. B. der Begründer der eleatischen Schule, Xenophanes, erklärt, das Eine müsse von Allem das Gewaltigste sein. Ähnlich fordert Platon die Einheit des Besten und Schönsten, d. h. Gottes. Eine solche Einheit des Ideals kann auch zum Ziel der ganzen Weltentwicklung werden und dadurch zugleich Beziehungen zur letzten Ursache gewinnen. Denn nach dem Begriff der *causa finalis*, der Zweckursache, ist der im Geist vorausgedachte Zweck, wie das menschliche Handeln regelmäßig zeigt, eine Bedingung für den Erfolg, für die Erreichung des Zieles (vgl. § 23, 10). Von diesem Gesichtspunkte aus ist Gott nicht sowohl Schöpfer, als vielmehr Leiter und Regierer der Welt, der sie seinen Zwecken entsprechend sich entwickeln läßt und sie seinen Zielen zuführt. Nicht nur Theisten, sondern auch Pantheisten und Panentheisten, wie Fechner und Paulsen, haben in diesem optimistischen Sinne das Weltgeschehen bzw. die Selbstentfaltung Gottes gedeutet. Wir wollen der späteren Erörterung der theologischen Richtungen und des Optimismus nicht vorgreifen und hier nur bemerken, daß die Einheit des Ideals als solche eine Abstraktion ist und daher an sich keinen metaphysischen Singularismus zu begründen vermag. Die Eine Schönheit verträgt sich ebenso gut mit einer Vielheit des Schönen, wie die Eine Wahrheit mit einer Vielheit des Wahren. Die Wahl des Superlativs ändert daran nichts, da es keinen Widerspruch in sich birgt, von einer Mehrheit schönster oder bester Wesen zu reden. Darum ist ein metaphysischer Pluralismus mit der Einheit des Ideals sehr wohl verträglich und bedarf diese der Ergänzung durch andere Gesichtspunkte, um dem meta-

physischen Singularismus eine eindeutige Ausprägung verleihen zu können. Die Einheit des Zieles oder Zweckes ist aber dazu in einer wissenschaftlichen Metaphysik schon deshalb nicht geeignet, weil für letztere zunächst die Einheit des Weltgeschehens, der zweckvolle Zusammenhang aller Sonderereignisse im Universum feststehen müßte. Eine derartige Weltteleologie aber überschreitet die Grenzen möglichen Wissens.

6. e) Die Einheit des Elements, d. h. der letzten, einfachen Qualität des Realen, wird in der Annahme Eines Grundstoffs, Einer Grundkraft behauptet. Wenn Thales (um 585 v. Chr.) das Wesen aller Dinge im Wasser, Anaximenes in der Luft, Heraklit im Feuer findet, so haben sie damit eine singularistische Auffassung dieser Art vertreten. Aber auch die Atomiker sind insofern Singularisten der nämlichen Kategorie gewesen, als sie ihren zahllosen Atomen nur quantitative, keine qualitativen Unterschiede beilegten. Dagegen sind Empedokles mit seinen vier Elementen (Feuer, Wasser, Luft und Erde), die durch die bewegenden Kräfte der Liebe und des Hasses verbunden und getrennt werden, und Anaxagoras mit seinen qualitativ eigenartigen Stoffen (Fleisch, Blut, Gold usw.) in deren chaotischen Urzustand einst der Geist (*νοῦς*) Ordnung und Bewegung gebracht hat, ausgeprägte Pluralisten gewesen. Ferner kann man Dualisten, wie Descartes, die das Materielle und das Seelische als zwei wesensverschiedene Realitäten betrachten, zu den Pluralisten rechnen, Materialisten, Spiritualisten und Monisten dagegen als Singularisten ansehen. So sind der Spiritualist Leibniz, dessen Monaden sämtlich ein qualitativ gleichartiges inneres Sein zugewiesen erhalten, ebenso wie Schopenhauer, der den Willen als das Wesen der Welt betrachtet, der materialistische Verfasser des *Système de la nature*, der kein anderes Sein als das der Materie anerkennt, ebenso wie der Monist Spinoza, für den Bewußtsein und Ausdehnung nur die zusammengehörigen Seiten eines und desselben Wesens sind, zu den Singularisten zu zählen. Aber auch die moderne Chemie wandelt in den Spuren dieser Denkrichtung, wenn sie sich bemüht, ihre etwa 80 Elementar-

stoffe als bloße Vielfache eines und desselben Urelements nachzuweisen, und das Gleiche gilt von modernen Physikern, sofern sie alle Kräfte bzw. Energien auf eine einzige, etwa die Gravitation, zurückzuführen versuchen. Für derartige Bestrebungen wird ein Einheitsbedürfnis der menschlichen Vernunft verantwortlich gemacht, die es angeblich nicht ertragen kann, eine Vielheit von wesensverschiedenen Realitäten anerkennen zu sollen. Aber dieses vermeintliche Einheitsbedürfnis ist nichts anderes als ein Vereinfachungsbedürfnis, dessen Befriedigung mit objektiver Richtigkeit und Gültigkeit nichts zu tun hat. Ein wirkliches Einheitsbedürfnis bliebe nur dann unerfüllt, wenn das wesensverschiedene Viele ohne Zusammenhang und Beziehung wäre. Besteht dagegen ein gesetzmäßiges Wechselverhältnis zwischen den mannigfachen Elementen, so kann nur noch ein Vereinfachungsbedürfnis unbefriedigt bleiben, das um eine Reduktion auch des Wesensverschiedenen, um eine Verwandlung aller qualitativen in quantitative Unterschiede bemüht ist. Wir haben es hierin jedoch bloß mit einer, von teleologischen Ideen über die Wissenschaft beherrschten (vgl. § 17, 8) *Maxime* zu tun, deren Befolgung nicht schlechthin gefordert werden kann, und die daher einer pluralistischen Metaphysik keineswegs *a priori* den Boden entzieht. Man kann nur versuchen, jene Reduktion der Qualitäten durchzuführen, soweit sie von den Tatsachen erlaubt wird. Übrigens bedeutet die quantitative Betrachtung in der Physik nur ein Absehen vom Qualitativen.

7. Fassen wir alle diese Erörterungen zusammen, so werden wir etwa folgendes zu sagen haben. Die Einheit der letzten Ursache entzieht sich der Bestimmung in einer wissenschaftlichen Metaphysik. Die Einheit des Universums ist eine analytische Behauptung, wenn man sich bewußt bleibt, daß diese Einheit den Ausschluß einer im Einzelnen bestehenden Vielheit keineswegs fordert. Es kann nicht nur eine Vielheit des Einfachen, sondern auch eine Einheit des Zusammengesetzten geben. So braucht auch die letzte Ursache im Sinne des Singularismus durchaus nicht als eine einfache Substanz gedacht zu werden, aus der sich die Mannigfaltig-

keit der empirischen Welt niemals verständlich machen ließe. Bei Herbart stehen daher die Religionslehre, die ein göttliches Wesen mit verschiedenen Eigenschaften anerkennt, und die Metaphysik, nach der ein Seiendes immer zugleich ein einfaches Seiendes ist, in einem unaufgelösten Widerspruch miteinander. Verbindet man aber Einheit und Einfachheit für das Universum, so gelangt man zu dem leeren, starren Begriff eines All-Einen, die jedes Verständnis für die Mannigfaltigkeit des Gegebenen, Vorgefundenen unmöglich macht. Der logische Singularismus ist unhaltbar, die Einheit des Ideals oder Zwecks an sich keine ausreichende metaphysische Bestimmung über die Realität und die Einheit des Elements nur eine zweckmäßige Forschungsmaxime, ein regulatives Prinzip ohne Gewähr für die Existenz des Erstrebt und Geforderten. Hiernach kommen wir zu dem Ergebnis, daß sich über die Zahl der Realitäten *a priori* nichts ausmachen läßt, und daß es von der besonderen Natur der zu erklärenden Tatsachen abhängt, wieviel Reales angenommen werden muß; wobei zu beachten ist, daß ja Einheit sehr wohl als Einheit (einheitlicher Zusammenhang) von Mannigfaltigen gedacht werden kann. Damit gewinnen wir den Übergang zu der Frage nach der Qualität der Prinzipien teils in bezug auf die Beschaffenheit des Seienden, teils in bezug auf die des Geschehens in der Welt.

LITERATUR:

- J. H. Boex-Borel: *Le pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes*, 1909.
- W. James: *A pluralistic universe*, 1909. Deutsch von J. Goldstein, 1913.
- M. Schlick (s. § 22, 17) vertritt (neben erkenntnistheoretischem Monismus) den Pluralismus in dem Sinne, daß die Welt »ein Gewebe unendlich vieler Qualitäten ist«.

§ 19. DER MATERIALISMUS.

1. Unter den eine singularistische Welterklärung im Sinne der Einheit des Elements, der letzten wesentlichen Beschaffenheit aller Realität (vgl. § 18, 6) erstrebenden metaphysischen Richtungen sei zuerst der Materialismus, der die Materie als

die einzige oder wenigstens als die allen anderen zugrunde liegende Realität ansieht, einer Besprechung unterzogen. Mit Rücksicht auf die große Mannigfaltigkeit der unter dem Namen Materialismus zusammengefaßten Ansichten erscheint es wünschenswert, durch eine Übersicht zunächst seine verschiedenen Formen zu ordnen und darunter diejenigen herauszuheben, welche eine metaphysische Bedeutung besitzen. Wir trennen vor allem den theoretischen und den praktischen Materialismus. Dieser letztere ist eine ethische Richtung und als solche den Begriffen, welche die Verschiedenheit der Zweckbestimmung des Sittlichen zum Ausdruck bringen (vgl. § 14, 7), zuzurechnen, indem er als die einzig erstrebenswerten Ziele die materiellen oder sinnlichen Güter des Lebens ansieht. Der theoretische Materialismus sodann kann als regulatives Prinzip und als metaphysische Richtung aufgefaßt werden (vgl. § 5, 4). Als regulatives Prinzip würde der theoretische Materialismus nur die Vorschrift bedeuten, alle Einzelforschung so einzurichten, als ob das Materielle die einzige Qualität des Seienden wäre und daher allein zur Erklärung gegebener Tatbestände verwendet werden dürfte. Eine solche Ansicht ist z. B. von Fr. A. Lange vertreten worden und wird auch von einigen modernen Psychologen und Physiologen ihrer Einzelarbeit zugrunde gelegt. Als metaphysische Richtung hat der Materialismus eine singularistische und eine dualistische Form angenommen. Nach der letzteren gibt es zwei wesentlich verschiedene Arten von Materie, eine gröbere und eine feinere, eine trägere und eine beweglichere, nach der singularistischen Auffassung dagegen ist die Materie von wesentlich gleicher Beschaffenheit. Innerhalb der singularistischen Anschauung lassen sich endlich drei verschiedene Betrachtungsweisen sondern, von denen die attributive Form das Geistige als eine Eigenschaft, die kausale es als eine Wirkung der Materie ansieht, während die äquative (d. h. gleichsetzende) Form die seelischen Vorgänge ihrem Wesen nach als materielle bezeichnet. Zur leichteren Orientierung mögen diese verschiedenen Materialismen in folgender Tabelle zusammengestellt werden:

	Materialismus		
	theoretisch	praktisch	
regulatives Prinzip	metaphysische Richtung		
	dualistisch	singularistisch	
	äquativ	attributiv	kausal.

2. Nur die metaphysische Form des theoretischen Materialismus hat uns hier zu beschäftigen. Ihre dualistische Ausprägung finden wir bloß im Altertum vertreten, und zwar bei dem von Leukippos begründeten, von Demokrit weiter ausgeführten, später von den Epikureern wieder aufgenommenen Atomismus. Hiernach ist die ganze sichtbare Welt aus unsichtbaren kleinen Körperchen, den Atomen, durch Verdichtung entstanden. Der Stoff wird als qualitativ gleichartig angesehen und alle Verschiedenheit nur in die Größe Gestalt und Lage der Atome verlegt. Auch die Seele soll aus ihnen bestehen, aber aus besonders glatten, feinen und runden, oder wie Lucrez († 55 v. Chr.) in seinem Lehrgedicht *De rerum natura*¹⁾ sagt, aus den kleinsten, rundesten und beweglichsten Atomen. Dualistisch darf man diesen antiken Materialismus insofern nennen, als nach ihm Körper und Seele aus verschiedenen Atomen zusammengesetzt gedacht werden. Daneben kann im Altertum noch von einem Materialismus der Stoiker gesprochen werden, insofern sie alles Seiende für körperlich erklären und die Seele als einen warmen Hauch, als etwa Luftartiges bestimmen.

3. In der neueren Philosophie entwickelt sich ein singularistischer Materialismus im 17. Jahrhundert auf englischem Boden. Hobbes hält alles, was in der Welt real vorgeht, für Bewegung. Die Vorstellungen sind nichts Reales, Substantielles, sie sind bloße Erscheinungen oder ihrem Wesen nach Bewegungen oder haben ihre Ursache in solchen. Mit der wachsenden Erkenntnis der Abhängigkeit der psychischen Zustände von physischen nimmt auch der Materialismus eine speziellere Gestalt an. Nach dem Freidenker John Toland

¹⁾ Über die Natur der Dinge; deutsche Übersetzung von Max Seydel. 1881.

ist das Denken eine Funktion des Gehirns, und der Naturforscher Robert Hooke († 1703) erblickt in dem Gedächtnis eine materielle Niederlage von Vorstellungen in der Gehirns-Substanz. Ihm verdanken wir bereits eine Berechnung der Zahl der von einem Erwachsenen während seines Lebens erworbenen Vorstellungen und die tröstliche Versicherung, daß das Gehirn, wie das Mikroskop zeige, für diese fast 2 000 000 Vorstellungen genügend Platz habe. In dem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts erreicht die vorkantische Richtung dieses Namens ihren Höhepunkt. La Mettrie (*L'homme machine* 1748¹⁾) schreibt der Materie die Fähigkeit zu, bewegende Kraft und Empfindungen zu erwerben, und bezeichnet die Seele als die Ursache dieser Fähigkeit. Da sie ihren Sitz oder ihre Sitze im Körper habe, so müsse sie ausgedehnt, also materiell sein. Allerdings sei es schwer begreiflich, wie die Materie denken könne, aber manches andere sei ebenso schwer zu verstehen. Verschiedene ärztliche Erfahrungen und die vergleichende Anatomie bewiesen die Abhängigkeit der psychischen Vorgänge von körperlichen, und ihre Wirkung auf den Körper könne die Seele nur als ein Teil des Gehirns ausüben. Ganz ähnliche Vorstellungen entwickelt das Hauptwerk der materialistischen Literatur dieser Zeit, das *Système de la nature* von Holbach. Die Hauptabsicht dieses Werkes ist die Bekämpfung jeglicher Form von Supranaturalismus, d. h. einer Anschauung, die jenseits des mechanischen Zusammenhangs der natürlichen, sinnlichen, materiellen Dinge noch eine Realität annimmt. In einer wesentlich strengeren Form als bei La Mettrie werden hier die materialistischen Behauptungen vorgetragen. Die Seele erscheint darnach als der Körper unter dem Gesichtspunkt gewisser seiner Funktionen oder Fähigkeiten. Neue Gründe werden jedoch nicht beigebracht (vgl. § 7, 6).

4. Im 19. Jahrhundert regt sich der Materialismus wieder nach dem Zerfall der spekulativen Philosophie Hegels und unter dem Einfluß zahlreicher neuer Beobachtungen und Erfahrungen über den Zusammenhang zwischen Körper und Seele auf deutschem Boden. Besonders aus einem Streit über

¹⁾ Deutsch in der Philosophischen Bibliothek von M. Brahn.

diese Dinge auf der Naturforscherversammlung zu Göttingen 1854 erwächst eine Literatur materialistischer Richtung, aus der die Schriften von C. Vogt (»Köhlerglaube und Wissenschaft«, 1855), von Moleschott (»Der Kreislauf des Lebens«, 1852, 5. Aufl. 1887) und von Büchner (»Kraft und Stoff«, 1855, 21. Aufl. 1904) hervorzuheben sind. Im ganzen unterscheidet sich dieser Materialismus von dem früheren dadurch, daß er schwache Spuren einer erkenntnistheoretischen Begründung seines Standpunkts aufweist. So erklärt Vogt, daß die Grenze alles Denkens mit der Grenze der sinnlichen Erfahrung zusammenfalle; diese liege darin, daß das Gehirn das Organ der seelischen Funktionen sei. Dieser Behauptung soll eine ebenso große Sicherheit zukommen, wie der Gleichung $2 \times 2 = 4$. Doch könne man die letzten Abstraktionen der Erscheinungen niemals erklären, das Bewußtsein so wenig wie die Muskelkontraktion. Ausführlich wird nun hier wie in den anderen Schriften auf den genauen Zusammenhang hingewiesen, der zwischen den geistigen Fähigkeiten und dem Gewicht des Gehirns, der Größe seiner Oberfläche und seinem Reichtum an Windungen bestehe. Das bedeutendste Werk dieser Richtung ist zweifellos das von Moleschott verfaßte, das sich in folgenden erkenntnistheoretischen Erörterungen bewegt. Alles Sein ist ein Sein durch Eigenschaften, aber es gibt keine Eigenschaft, die nicht bloß durch ein Verhältnis besteht. Darum gibt es keinen Unterschied zwischen dem Ding für uns und dem Ding an sich. Hat der Mensch alle Eigenschaften der Stoffe erforscht, die auf seine entwickelten Sinne einen Einfluß zu üben vermögen, dann hat er auch das Wesen der Dinge erfaßt und der Menschheit absolutes Wissen. Die Materialisten bekennen sich nach Moleschott zur Einheit von Kraft und Stoff, von Geist und Körper, von Gott und Welt. Der Gedanke ist eine Bewegung, eine Umsetzung des Hirnstoffes. Er ist ein ausgedehnter Vorgang, weil er nach gewissen psychologischen Experimenten (Reaktionsversuchen) Zeit braucht (!). Der Mensch ist die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung. Wir sind ein Spiel von jedem Druck der Luft.

5. In unheilbarer Verwirrung befinden sich die mannigfaltigen Äußerungen von Büchner. Er erklärt zunächst, daß Kraft und Stoff ebenso wie Geist und Materie nur Bezeichnungen für zwei verschiedene Seiten oder Erscheinungsweisen eines und desselben, seiner eigentlichen Natur nach uns unbekanntem Wesens seien. Dieser ganz monistisch gehaltenen Auffassung tritt bald darauf die widersprechende gegenüber, daß die Materie lange vor dem Geist dagewesen sei und der letztere nur auf Grund organisierter Materie existieren könne. Es stimmt dies merkwürdig zu der späteren Behauptung, daß es keine Materie ohne Geist gebe, und daß der Materie nicht bloß physikalische, sondern auch geistige Kräfte innewohnen. Dann wieder wird die Seele zu einem Sammelbegriff für die gesamte Tätigkeit des Gehirns, so wie die Atmung ein solcher Begriff für die Tätigkeit der Atmungsorgane sei. Wie die Atome, die Nervenzellen oder die Materie es anfangen, um Empfindungen oder Bewußtsein zu erzeugen, könne uns vollkommen gleichgültig sein: es genüge vollständig zu wissen, daß es so sei. Neben dieser kaum zu überbietenden Verwirrung der Begriffe hat Büchner sich auch mit der genaueren Verteilung der geistigen Prozesse an besondere Ganglien des Gehirns beschäftigt, und so werden Vernunft, Phantasie, Gedächtnis, Zahlensinn, Raumsinn, Schönheitssinn u. a. in besonderen Zellen untergebracht. Nur etwa 100 000 Vorstellungen rechnet er auf das entwickelte Bewußtsein eines Erwachsenen und erhält so die beglückende Aussicht, daß bei den zur Verfügung stehenden 500—1000 Millionen Ganglienzellen noch sehr viel Platz für neue geistige Schöpfungen (und Fähigkeiten?) offen stehe.

Im Todesjahre Büchners, 1899, erschien sodann ein Werk von E. Haeckel: *Die Welträtsel*, das den Materialismus ebenfalls ohne deutliche Abgrenzung gegen den Monismus vertritt und auch sonst von einer ähnlichen theoretischen Unklarheit beherrscht ist¹⁾. Zum Schlusse dieser kurzen historischen Übersicht mag noch die merkwürdige Form eines logisch abgeleiteten Materialismus erwähnt werden, den

¹⁾ Vgl. die Darstellung und Beurteilung dieses Werkes in: O. Külpe, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, 7. Aufl. 1920.

Überweg ausgebildet hat. Hiernach sind die Dinge der uns erscheinenden Welt unsere Vorstellungen. Da nun jene ausgedehnt sind, so sind es auch die Vorstellungen. Da ferner diese in der Seele ablaufen, so ist auch die Seele ausgedehnt und, da die Materie das Ausgedehnte ist, zugleich materiell. Es ist kein Zweifel, daß man von demselben Ausgangspunkt logisch zu einem ganz entgegengesetzten Resultate kommen könnte.

6. Da in der geschichtlichen Darstellung der Haupttypen des Materialismus alle seine Beweisgründe zur Sprache gebracht sind und die von uns unterschiedenen Formen seiner singularistischen Ausprägung nirgends in scharfer und reinlicher Abgeschlossenheit vorliegen, so dürfen wir ohne Verzug eine zusammenfassende Kritik dieser metaphysischen Richtung überhaupt vortragen. Wenn eine Metaphysik dogmatisch genannt werden kann, so ist es diese. Denn die Gründe, welche sie vorbringt, sind recht dürftig. Das Altertum wurde den Tatsachen durch seinen Dualismus der Materien noch einigermaßen gerecht, und unter den Formen des singularistischen Materialismus bestreitet die attributive und die kausale Ausdrucksweise wenigstens nicht die qualitative Eigentümlichkeit des Geistigen. Zu einer naiven Sinnlosigkeit wird jedoch die Behauptung des äquativen Materialismus, sobald man sie nicht im Sinne des später zu behandelnden Monismus auslegt. Eine Identität kann begrifflich nur behauptet werden, wo die Merkmale der in Frage stehenden Begriffe als identisch zu betrachten sind. Es ist jedoch eine alte und eine der sichersten Beobachtungen, daß das sog. Psychische ganz oder doch der Hauptsache nach in seinen Merkmalen abweicht von dem Physischen. Wie sollte z. B. ein Gefühl der Bewunderung oder ein Willensentschluß dasselbe sein wie die Bewegung von Gehirnmolekülen? Was soll also die Behauptung, das Geistige sei ein materieller Vorgang? Sie ist ebenso unhaltbar wie etwa die, blau sei dasselbe wie gelb.

Bis auf die neueste Zeit fehlt es dem Materialismus ganz an einem Versuche seine Richtung erkenntnistheoretisch zu begründen. Man darf es wohl als einen Erfolg der Kantschen

Erkenntniskritik betrachten, daß man im 19. Jahrhundert diesen Versuch gewagt hat. Aber an der eigentlichen Schwierigkeit ist man, wie aus den mitgeteilten Äußerungen von Vogt oder von Moleschott zu ersehen, mit achtloser Leichtigkeit vorübergegangen. Die einzige Tatsache, auf die sich der Materialismus stützt, ist die offenkundige Abhängigkeit der psychischen Vorgänge von den physischen. An einer solchen Beziehung zwischen beiden haben jedoch auch Philosophen anderer Richtung nicht gezweifelt, und sie muß daher wohl als eine vieldeutige, nicht aber als eine notwendig zum Materialismus führende Tatsache angesehen werden. Aus den im nachstehenden angeführten Gründen ist vielmehr zu folgern, daß der Materialismus weder die wahrscheinlichste noch die einfachste Erklärung dieses Tatbestandes ist.

7. Zunächst einige Bemerkungen über den attributiven Materialismus¹⁾. Dieser kann nur als eine vorläufige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gehirn und Bewußtsein gelten. Denn die Angabe, daß ein Inhalt der Erfahrung, etwa das Gefühl der Unlust oder die Vorstellung eines Löwen, einer materiellen Substanz, wie sie durch bestimmte Teile des Nervensystems dargestellt ist, als Eigenschaft zukomme, liefert keine auch nur in den allgemeinsten Zügen befriedigende Aufklärung über den Sachverhalt. Die Beziehung zwischen Ding und Eigenschaft wird überall in der Wissenschaft nur als eine vorläufige Beschreibung der Tatsachen gewürdigt. Fällt das Ding mit der Summe seiner Eigenschaften zusammen, so fragt es sich sofort, wie sich die in Rede stehende Eigenschaft zu den übrigen verhalte, und diese Frage bedeutet gerade in unserem Falle nichts weniger als die Wiederholung der alten Problemstellung. Ist aber das Ding von seinen Eigenschaften verschieden, so tritt zu der eben genannten Frage noch die weitere nach der Beziehung zu diesem substantiellen Hintergrunde der einzelnen Merkmale hinzu, vermehrt sich also die Schwierigkeit, die wir hervor gehoben haben, um eine neue. Ferner kann die Angabe, daß das Psychische Eigenschaft des Gehirns sei, nicht einmal als

¹⁾ Vgl. dazu die treffenden Ausführungen bei Thiele: Die Philosophie J. Kants, I, 2, S. 276ff.

eine richtige Beschreibung der Tatsachen angesehen werden. Denn die Bewußtseinserscheinungen tragen, wie die Psychologie lehrt, den Charakter von Vorgängen und nicht den von Eigenschaften an sich, und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus (vgl. § 8, 5) setzt daher auch die Bewußtseinsinhalte zu Gehirnprozessen in eine gesetzmäßige Beziehung. Das Verhältnis des Körperlichen zum Bewußtsein ist also ein Verhältnis von Vorgängen zueinander. Ein solches kann aber durch den attributiven Materialismus niemals begriffen werden, nur der kausale ist dazu wenigstens prinzipiell imstande. Darum richten wir uns im folgenden fast ausschließlich gegen diese wissenschaftlich allein ernstlich zu berücksichtigende Form des metaphysischen Materialismus.

8. a) Der Materialismus steht in Widerspruch mit einem Grundgesetz der modernen Naturwissenschaft, nämlich mit dem Gesetz von der Erhaltung der Energie. Nach diesem ist die Summe der in einem geschlossenen, materiellen System, also, sofern das ganze Universum als ein derartiges System betrachtet werden kann, in der Welt vorhandenen Energie stets eine konstante, und alle hier oder da auftretenden Veränderungen sind nur Wandlungen in der Verteilung der Energie, die auf einem wechselseitigen, streng gesetzmäßigen Austausch beruhen (vgl. § 18, 2; 21, 6. 7). Unter dieser Voraussetzung besteht ein lückenloser Zusammenhang zwischen allen sog. physischen Prozessen und ist gar kein Platz vorhanden für eine neue Erscheinungsform, das Psychische oder das Geistige. In denselben allgemeinen Zusammenhang sind auch die Lebensvorgänge und unter ihnen die Tätigkeiten des Nervensystems, insbesondere des Gehirns eingeschaltet zu denken. Gehört nun das Geistige nicht zu den selbständigen Energieformen, der mechanischen, elektrischen oder chemischen, zwischen denen ein Austausch auf Grund von quantitativen Äquivalenzgesetzen herrscht, so ist nicht einzusehen, wie es entstehen soll. Wird eine Empfindung durch eine Gehirnerregung hervorgerufen, so muß diese dadurch an Energie (wohl chemischer Art) verloren haben. Dann hat sich die Energie dieses Systems um ein wenn auch

noch so geringes Quantum verändert, ist also das Erhaltungsgesetz verletzt. Die einzig folgerichtige Vorstellung wäre, auch die geistigen Prozesse als eine besondere Energieform der chemischen, elektrischen, thermischen oder mechanischen Energie zuzuordnen und zwischen ihr und diesen denselben gesetzmäßigen Zusammenhang von Austausch und Ausgleich anzunehmen, der innerhalb der physischen Energieformen herrschend gedacht wird. Aber diese, neuerdings von Ostwald vertretene, Ansicht richtet den alten dualistischen Materialismus wieder auf. Denn mag man auch ein Recht dazu haben, den Energiebegriff auf die seelischen Vorgänge anzuwenden, ein Recht, das manchen Bedenken ausgesetzt ist (vgl. § 21, 6), so muß doch zweifellos ein großer Unterschied zwischen dieser geistigen Energie und den anderen anerkannt werden. Hier Bewegungen als allgemeines Merkmal der physischen Prozesse, sichtbare oder unsichtbare, grobe oder Molekularbewegungen, dort das raumlose Geschehen von Empfindungen und Gefühlen, Wollen und Denken; hier die Abwesenheit eigentlich qualitativer Abweichungen zwischen den Körpern und ihren Kräften und darum ein gemeinsames Maß und eine weitreichende Äquivalenz zwischen allen, dort eine reiche, durch tiefere Analyse nur immer wachsende Mannigfaltigkeit von Vorgängen und Zuständen und eine entsprechende Fülle subjektiver Dispositionen und Fähigkeiten; hier eine mechanische Gesetzmäßigkeit des Ablaufs und der Verbindung von Energieänderungen und Stoffen, dort Absicht, Zweck und Persönlichkeit, einheitliche Regelung des geistigen Lebens und die eigentümliche Herrschaft idealer Gesichtspunkte. Diese Unvergleichbarkeit des physischen und psychischen Geschehens macht die Einführung eines sie beide umspannenden Energiebegriffs zu einem für den Materialismus höchst zweifelhaften Gewinn, weil ihn von einer dualistischen Auffassung dann nur noch der Name trennt.

9. b) Der Materialismus ist nicht imstande, auch nur den einfachsten psychischen Vorgang zu erklären. Denn dazu würde erfordert werden, daß sich dieser mit Notwendigkeit aus der gegebenen oder gedachten Voraussetzung

einer bestimmten Konstellation materieller Vorgänge ableiten ließe. Wie aber Empfindung aus Bewegung als selbstverständliche Folge hervorgehen soll, das ist so wenig einzusehen, daß selbst die Materialisten diese Schwierigkeit einzugestehen pflegen. Wenn sie in solchem Falle behaupten, daß auch bei rein physischen Zusammenhängen die gleiche Unbegreiflichkeit statfinde, so ist das nicht zutreffend. Denn daß eine äußere oder innere Bewegung die Folge einer Bewegung ist, deren Größe und Geschwindigkeit von bestimmbaren Umständen abhängig ist, bedarf ebensowenig einer besonderen Beweisführung, als daß ein Gedanke aus einem anderen Gedanken hervorgeht. Und somit kann hier durch eine begriffliche oder anschauliche Konstruktion die Notwendigkeit des Eintritts bestimmter Ereignisse dargelegt werden. Mag es daher auch metaphysisch im letzten Grunde unverständlich sein, wie ein materielles Wirkendes es anfängt, ein anderes in Tätigkeit zu setzen, und mag somit die Unbegreiflichkeit des Kausalzusammenhangs, der hervorbringenden, erzeugenden Kraft auch für das physische Gebiet zutreffen, so bleibt doch immerhin der Bedingungs-zusammenhang hier unvergleichlich einfacher und durchsichtiger. Welche anschauliche Konstruktion dürfte eine Molekularbewegung im Gehirn mit einem Denkakt verknüpfen, der einer geometrischen Darstellung keinen Winkel und keine Linie bietet? Welche begrifflich-analytische Folgerung ließe sich aus einer solchen Bewegung auf eine Empfindung oder auf ein Gefühl ziehen? Die wesentlichen oben aufgeführten Unterschiede zwischen dem Physischen und Psychischen würden die Zurückführung des letzteren auf das erstere im Sinne eines Hervorgehens, Erzeugtwerdens nur als eine letzte Tatsache anerkennen, nicht aber als einen anschaulich oder begrifflich notwendigen Zusammenhang erscheinen lassen. Der Materialismus aber ist nicht die Feststellung eines tatsächlichen Verhaltens. Noch ist es niemand gelungen, das Auftreten eines Affekts z. B. als unmittelbare Folgeerscheinung eines Gehirnvorgangs anschaulich und überzeugend darzutun. Er ist vielmehr eine Hypothese, die an dem Maßstabe ihrer Denkbarkeit und ihrer Leistungsfähig-

keit geprüft werden muß. Und ihre Denkbareit steht nach dem hier entwickelten psychologischen Argument ebenso wie ihre Leistungsfähigkeit sehr in Frage. Das Psychische als Produkt von körperlichen Geschehnissen zu fassen, ist eine sehr unwahrscheinliche Annahme, und die Erklärung der Eigenart geistigen Lebens wird durch die Behauptung, daß sie aus materiellen Vorgängen hervorgehe, nicht im mindesten gefördert. Die beredte Darstellung dieses längst bekannten Sachverhalts durch Du Bois-Reymond (»Über die Grenzen des Naturerkennens« 1872 u. ö.) hat dazu beigetragen, auch in den Kreisen der Naturforscher seine Anerkennung zu verbreiten.

10. c) Die Biologie beschäftigt sich mit dem Problem des Lebens und sucht, wie schon im Altertum, so auch jetzt wieder in der Mitwirkung oder dem Einfluß seelischer Faktoren die Erklärung für den Unterschied zwischen lebloser und lebender Materie. Damit wird aber offenbar vorausgesetzt, daß die Seele nicht aus der Materie ableitbar ist, denn sonst könnte sich diese ja selbst organisieren. Führt man das Leben auf die Seele zurück, so geschieht das, weil man es durch bloßes Beieinander materieller Elemente und Vorgänge, durch den körperlichen Mechanismus, den Physik und Chemie lehren, nicht erklären kann. Dieser Vorteil geht jedoch auf dem Boden des Materialismus verloren, der nicht nur das Leben im weiteren Sinne, sondern auch alle seelischen Vorgänge und Fähigkeiten als Erzeugnisse physikochemischer Konstellationen und Geschehnisse betrachtet. So gerät der Materialismus in einen Widerspruch mit den vitalistischen Richtungen der Biologie, und es ist für eine Metaphysik immer mißlich und bedenklich, einer starken Strömung innerhalb einer Einzelwissenschaft nicht gerecht werden zu können (vgl. § 23).

d) Der Begriff der Abhängigkeitsbeziehung ist ein viel allgemeinerer als der des kausalen Verhältnisses. Denn jener besagt nur, daß zwischen zwei Erscheinungen *a* und *b* eine solche Beziehung besteht, daß jede Veränderung in oder an *a* von einer entsprechenden Veränderung in oder an *b* gesetzmäßig gefolgt oder begleitet ist. Entsprechend aber

nennt man eine Veränderung dann, wenn sie in qualitativer und in quantitativer Hinsicht sich einer andern äquivalent erweist, so daß gleiche oder ähnliche Vorgänge in oder an *a* auch gleiche oder ähnliche Vorgänge in oder an *b* auftreten lassen, oder daß größere, kleinere, stärkere, schwächere usw. Veränderungen dort auch in gleicher Richtung erfolgende Veränderungen hier nach sich ziehen. Für die Kausalität treffen diese Bestimmungen zwar ebenfalls zu, aber für sie wird außerdem ein bestimmter zeitlicher Zusammenhang erforderlich, der für die Abhängigkeit als solche völlig gleichgültig ist, und eine Umkehrung des Verhältnisses, die hier ohne weiteres vorgenommen werden kann, ist mit Rücksicht auf die zeitliche Folge der kausal verbundenen Prozesse bei diesen nicht angängig. Darum ist die Behauptung einer Abhängigkeitsbeziehung zwischen psychischen und physischen Prozessen scharf zu trennen von der Behauptung ihrer kausalen Verknüpfung. Da nun die Beobachtung dem Unbefangenen sowohl die Abhängigkeit psychischer Vorgänge von physischen als auch die umgekehrte aufzeigt, so ist offenbar für den vorurteilslosen Forscher zunächst nur der allgemeine Begriff einer Abhängigkeits-, einer Funktionsbeziehung, nicht aber der speziellere einer kausalen Verknüpfung auf diesen Tatbestand anwendbar. Die moderne Psychologie trägt diesem Sachverhalt durch das Prinzip des psychophysischen Parallelismus Rechnung, wonach die Bewußtseinsinhalte von körperlichen Vorgängen gesetzmäßig begleitet sind, ohne daß die Art dieses Parallelgehens vorläufig genauer bestimmt werden könnte (vgl. § 8, 5). Der Materialismus dagegen setzt sofort die speziellere Vorstellung eines einseitigen Kausalverhältnisses voraus und ist sich weder des hervorgehobenen Unterschiedes in den Begriffen noch der Einseitigkeit seiner Auffassung des Tatbestandes bewußt.

11. e) Der Begriff der Materie ist nur gebildet, um das Objektive an den Erlebnissen zu hypostasieren (d. h. als real zu denken). Um das in unserer Erfahrung von uns Unabhängige, einer selbständigen Gesetzlichkeit des Geschehens Angehörige sachgemäß darzustellen, hat die Naturwissen-

schaft eine materielle Substanz angenommen, in der Kräfte der Anziehung und Abstoßung wirksam sind, und die sich demgemäß in Spannungszuständen oder Bewegungen befindet. Die Qualität unserer Bewußtseins- oder auch nur der Wahrnehmungsinhalte selbst dagegen, die Röte und Bläue, Süßigkeit und Säure, Schmerz und Kitzel auszudrücken oder zu erklären, sind solche Realitäten weder bestimmt noch geeignet. Sie wollen nur die Tatsache verständlich machen, daß unsere Sinneseindrücke in einer von uns nicht willkürlich herzustellenden oder abzuändernden Reihenfolge und Verbindung auftreten und verschwinden, daß sie in einem ihnen als solchen zufälligen, und insofern fremdgesetzlichen Zusammenhang gegeben sind. Aus dieser erkenntnistheoretischen Erwägung (vgl. § 17, 3) geht der tiefere Grund für die Unmöglichkeit hervor, das Psychische in den Kreis des Energiesatzes einzubeziehen und als Erzeugnis materieller Vorgänge verständlich zu machen. Die Begriffe von Materie und Energie müßten wesentlich umgestaltet werden, wenn sie fähig werden sollten, die ihnen vom Materialismus zugewiesene Bedeutung für das geistige Leben zu erlangen.

Nach diesen Erörterungen müssen wir den Materialismus als eine nicht nur sehr hypothetische, sondern auch als eine unwahrscheinliche metaphysische Annahme betrachten. Wenn er auch in philosophischen Kreisen heutzutage jegliche Geltung verloren hat, so ist doch in denen der Naturforscher und Ärzte eine Neigung zu dieser Vorstellung noch immer sehr verbreitet¹⁾, und in weiten Kreisen des Volks und der sog. Gebildeten wird dieses Schlagwort vielfach im Sinne einer sicheren naturwissenschaftlichen Theorie angewendet. Wir haben es darum nicht für überflüssig gehalten, die wichtigsten Argumente gegen den Materialismus vom naturwissenschaftlichen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Standpunkt aus zu entwickeln.

Zum Schluß verweisen wir auf das vortreffliche Werk von F. A. Lange: »Geschichte des Materialismus und Kritik seiner

¹⁾ Vgl. z. B. Fr. A. Legahn: Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins (auf physiologischer Grundlage), 1914.

Bedeutung in der Gegenwart*« (9. Aufl. 2 Bde. 1914 f., auch in der Reclamschen Universalbibliothek herausgegeben von Ellissen¹⁾).

§ 20. DER SPIRITUALISMUS.

1. Viel später als der Materialismus ist sein direkter metaphysischer Gegensatz, der Spiritualismus, in der Geschichte der Philosophie aufgetreten. Denn die einzige Richtung des Altertums, die diesen Charakter zu besitzen scheint, nämlich die Ideenlehre Platons, betrachtet zwar Ideen als die realen Träger aller Erscheinung, sieht in ihnen aber keineswegs von vornherein und ausschließlich etwas Psychisches. Der erkenntnistheoretische Idealismus paart sich hier noch mit dem metaphysischen Spiritualismus in unklarer Weise. Reiner ist der letztere in der neuplatonischen Emanationslehre herausgearbeitet. Die höchste Ursache, das Eine, scheidet sich hier in den Geist und das Gedachte, in Subjekt und Objekt; aus dem Geist geht die Seele und aus dieser der Körper hervor, der demnach geistiger Natur sein muß. Aber als ein Grenzbegriff wird hier, ähnlich wie bei Platon, eine Materie, als die Seinsweise des (angeblich) Nichtwirklich-seienden, gefordert, und der Spiritualismus wird auch hier zu einer sekundären, aus den Voraussetzungen des Systems abzuleitenden Anschauungsweise.

Darum können wir als den ersten Vertreter eines echten Spiritualismus erst Leibniz bezeichnen²⁾. Alles Zusammengesetzte weist hin, wie er lehrt, auf das Einfache, aus dem es besteht. Ein solches wahrhaft Einfaches darf nicht selbst wieder teilbar sein, muß also, da alles Stoffliche seiner Natur nach nicht unteilbar ist, einen unstofflichen, immateriellen Charakter tragen. Darum sind diese letzten Einheiten alles Komplexen »metaphysische Punkte«, ausdeh-

¹⁾ Vgl. auch H. Schwarz: Grundfragen der Weltanschauung, 1912, dessen erster Abschnitt eine Würdigung des Materialismus enthält, während der zweite die Freiheit des Willens und der dritte das Gottesproblem behandelt. ²⁾ Die Abhandlungen *Monadologie* und *Principes de la nature et de la grace*, um 1714 verfaßt (deutsch in der Philos. Biblioth.), enthalten eine systematische Darstellung seiner Lehre.

nungslose Realen. Solche können weder entstehen noch vergehen, sondern nur geschaffen oder vernichtet werden, d. h. sie sind einfache Substanzen, die durch sich existieren, selbständig sind. Descartes hatte die Substanz definiert als das Wesen das so existiert, daß es keines anderen Wesens zur Existenz bedarf, und daraus gefolgert, daß nur Gott im eigentlichen Sinne Substanz genannt werden dürfe. Doch schienen ihm die Materie und die Seele, die *res extensa* und die *res cogitans* (das ausgedehnte und das denkende Wesen), insofern auch das Prädikat der Substanz zu verdienen, als sie bloß Gottes, sonst aber keines anderen Wesens zur Existenz bedürfen. Diesen ungenauen Sprachgebrauch beseitigte Spinoza, indem er die absolute Unabhängigkeit von der Substanz aussagte, und somit nur Gott mit diesem Namen belegte. Er versteht unter Substanz das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Wesens bedarf, von dem er gebildet werden müßte. Die Definition von Leibniz kehrt im wesentlichen zurück zu der des Descartes. Sie lautet: *substantia est ens per se existens* (die Substanz ist ein für sich existierendes Wesen). Während jedoch seine Vorgänger die Einzigkeit der Substanz behauptet hatten, verknüpft Leibniz mit der ähnlichen Bestimmung die durch die Tatsache zusammengesetzter Erscheinungen geforderte Annahme einer unendlichen Vielheit von Substanzen.

2. Alle Veränderung setzt tätige, wirkende Kräfte voraus. Sofern also die einfachen Substanzen die realen Träger alles Seins und Geschehens sind, werden sie als kraftbegabte Wesen zu betrachten sein. Nach dem Vorgange von Giordano Bruno nennt Leibniz diese selbständigen Einheiten alles Seienden Monaden. Da nun ihr ganzes Wesen Selbständigkeit ist, so können sie nichts empfangen, es kann nichts in sie eindringen, und die scheinbare Wechselwirkung zwischen den Vorgängen der sichtbaren Welt beruht vielmehr auf einer weisen göttlichen Vorherbestimmung, der prästabilierten Harmonie, vermöge deren die Zustände aller Substanzen zueinander passen, ohne sich gegenseitig zu beeinflussen. Nur die Analogie unserer Seele erlaubt es, das innere

Sein aller Monaden näher zu bestimmen, weil wir nur in ihr ein absolut einfaches und selbsttätiges Wesen wirklich kennen. Man kann daher die Monaden als Seelen bezeichnen und muß dann die Körper, diese Monadenaggregate, als Vielheiten von Seelen fassen. Äußerlich können sich nun die Monaden überhaupt nicht voneinander unterscheiden, da sie punktuell gedacht werden. Andererseits müssen sie voneinander verschieden sein, weil sonst gar kein Recht vorläge, eine Vielheit von ihnen anzunehmen. Die damit geforderte innere Verschiedenheit baut sich aus den in den Monaden ablaufenden Zuständen auf. Sie besteht in einer Mannigfaltigkeit von Klarheitsgraden ihrer Vorstellungen. Schon im Altertum war es üblich, die Sinneswahrnehmung als ein Abbild der objektiven Welt aufzufassen. Indem Leibniz diese dem populären Bewußtsein aller Zeiten geläufige Annahme mit dem mathematischen Begriff der Darstellung verknüpft, gelangt er zu der Bestimmung, daß jede Monade das ganze Universum mit einer ihr eigentümlichen Klarheit und Deutlichkeit vorstelle oder darstelle, daß jede in diesem Sinne ein Mikrokosmos oder ein Spiegel des Alls, *une concentration de l'univers*, sei. Die Einfachheit der Monade hindert nicht eine Vielheit ihrer Zustände, die durch die verschiedenartigen Beziehungen der Monaden zueinander gefordert wird. Neben den Vorstellungen sind damit Strebungen oder Begierden vorhanden, durch die der Übergang von einer Vorstellung zur anderen vermittelt wird. Die Vorstellungen aber zerfallen nach Leibniz in zwei große Klassen, indem sie als Perzeptionen oder als Apperzeptionen gegeben sein können. Jene bestehen in dem bloßen Erlebnis des psychischen Zustandes, diese enthalten noch dazu ein Bewußtsein von ihm. Wenn ein Raubtier auf seine Beute lauert, so hat es eine Perzeption, ein Erlebnis, aber keine Apperzeption, sofern es von dieser Tätigkeit nichts weiß, sie nicht selbst wahrnimmt, sofern sie also ihm unbewußt bleibt (vgl. § 8, 4). Die ganze Welt besteht somit nach Leibniz aus Seelen oder seelenartigen Wesen. — Diesem Spiritualismus hat sich Maine de Biran († 1824) angeschlossen, doch ist für ihn die psychische Urtatsache nicht die

Vorstellung, sondern der *«effort voulu»*, und so wird Aktivität und Wille das Wesen aller einfachen Substanzen.

3. Einen ähnlichen Standpunkt hat dann Herbart begründet. Von einer allgemeinen Begriffsbestimmung des Seins geht er aus. Es besteht nach ihm in der absoluten Position, womit einerseits alle Beziehung (Relation), andererseits alle Negation abgelehnt wird. Nun würde eine Vielheit von Qualitäten des Seienden etwas Relatives in dasselbe hineinbringen, also muß die Beschaffenheit des Seienden als eine ganz einfache gedacht werden. Der Widerspruch, der in dem Erfahrungsbegriff eines Dinges mit vielen Merkmalen liegt, kann ohne Verstoß gegen die diesem Begriffe zugrunde liegenden Tatsachen nur dadurch aufgelöst werden, daß man eine Vielheit von Seienden annimmt, von denen jedes absolut einfach ist (vgl. § 18, 7). Das sind die Realen Herbarts, auch unkörperliche Wesen wie die Monaden des Leibniz, aber ihrer einfachen Qualität nach unbestimmbar. Die Beziehungen, in denen die Realen zueinander stehen, sind Störungen, die sie erfahren, und Selbsterhaltungen, die von ihnen ausgehen, wobei jede Selbsterhaltung die Störung aufhebt, *«dergestalt, daß sie gar nicht eintritt»*. Nun ist nach Herbarts psychologischer Auffassung die Vorstellung der einzige Vorgang, in dem sich unser bewußtes Seelenleben äußert. Die Selbsterhaltungen des Seelenrealen können daher als Vorstellungen gelten. Hier ist der Spiritualismus offenbar weniger ausgeprägt als bei Leibniz, da Herbart die Selbsterhaltungen der das Körperliche bildenden Realen und die einfache Qualität aller ihrem Wesen nach nicht näher bestimmt. — Viel rückhaltloser hat sich zum Spiritualismus Lotze bekannt. Den Begriff des Seins definiert er als das Stehen in Beziehungen oder als die Fähigkeit zu wirken und zu leiden. Solche Beziehungen erscheinen jedoch nur denkbar unter der Voraussetzung einer Einheit, die alle Wesen verbindet. Darum betrachtet Lotze die einzelnen Dinge als Modifikationen eines Absoluten, einer Substanz. Als für sich seiende Einheiten endlich lassen sich alle Dinge nur dann denken, wenn man ihnen eine nach Analogie unseres eigenen Bewußtseins aufzufassende geistige Qualität beilegt.

4. Besonders deutlich hat Schopenhauer das wesentliche Motiv des Spiritualismus zur Geltung gebracht. Der Gegensatz, den Kant zwischen Erscheinung und Ding an sich aufgerichtet hatte (vgl. § 17, 11), wird von ihm anerkannt, aber in uns selbst, meint er, erfassen wir beides. Dem erkennenden Subjekt ist sein Leib, sein Ich, auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben, einmal als Vorstellung, als körperliches Objekt, und sodann als das Jedem unmittelbar Bekannte, als Wille (worunter er nicht nur das vernünftige Wollen, sondern auch alles Streben, Begehren, Wünschen, alle Triebe und Leidenschaften versteht). Ist nun der Wille in uns das Ding an sich, so ist damit zugleich die ganze Welt der Erscheinungen aufgeschlossen. Jede strebende und wirkende Kraft in der Natur ist wesentlich identisch mit dem Willen in uns. — Auch Wundt kann man als Spiritualisten bezeichnen. Von der in der unmittelbaren Erfahrung gegebenen Realität der Erlebnisse führen nach ihm die naturwissenschaftliche und die psychologische Forschung auf getrennte Bahnen, jene zu einer exakten Untersuchung der isoliert gedachten Vorstellungen, die als solche zu Objekten werden, diese zu einer Erkenntnis des Bestandes und inneren Zusammenhanges der ganzen, aus Vorstellungen, Gefühlen, Willensvorgängen sich zusammensetzenden Erfahrung. Die letzte Einheit, bei der eine metaphysische Betrachtung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse stehen bleiben kann, ist das lediglich formal bestimmte Atom, über dessen eigene Natur wir nichts erfahren. Dagegen gelangt eine entsprechende Untersuchung des psychologischen Tatbestandes zu der Annahme, daß der Wille »die wirkliche Realität unseres eigenen Seins« ist. »Da wir nun unmöglich annehmen können, daß die Objekte überhaupt kein eigenes Sein haben, und ein anderes eigenes Sein als unser Wille uns nirgends gegeben ist . . ., so wird hier unweigerlich eine Ergänzung des kosmologischen durch den psychologischen Regressus gefordert: das eigene Sein der Dinge . . . ist dem unseren gleichartig; es ist Wollen.« Die letzte Einheit alles Seins aber wird als Willenseinheit bestimmt.

5. Daneben findet man spirualistische Ansichten, deren

Begründung mit Hilfe des Idealismus (vgl. § 17) vollzogen wird. Ist hiernach die Welt unsere Vorstellung, so liegt es nahe, vorstellende Wesen, d. h. Seelen, als die einzigen Realitäten anzuerkennen. In typischer Form hat diesen Standpunkt G. Berkeley ausgebildet, nach dessen »Immaterialismus« oder »Psychismus« es nur Geister, nur psychische Substanzen gibt. Zuweilen spielen auch Wertbeurteilungen bei diesen Anschauungen mit, indem man die seelischen Prozesse als die wichtigeren, allein wertvollen ansieht und darum die materiellen Vorgänge zu einer unwesentlichen Erscheinungsform herabsetzt. Mit dieser Begründung kann der Monismus, die Zweiseitentheorie des universellen Parallelismus (vgl. § 22), in den Spiritualismus umschlagen. Besonders nahe liegt die metaphysische Ansicht des Spiritualismus für den, der in der Naturphilosophie einer dynamistischen Auffassung (vgl. § 7, 6) huldigt. Wer die Atome lediglich als Kraftzentren und somit als mathematische Punkte betrachtet, wird geneigt sein, ihr Wesen durch irgendeine psychische Qualität vollständig bestimmt zu finden. Daß eine psychologische Betrachtung mit dem Spiritualismus in widerspruchslosen Zusammenhang gebracht werden kann, ist ohne weiteres einleuchtend. Zwar hat man gemeint, es erwachse dieser metaphysischen Deutung der Welt daraus eine besondere Schwierigkeit, daß die Existenz fremder Bewußtseinszentren unter ihrer Voraussetzung weder erklärt noch auch nur verständlich gemacht werden könne. Es ist jedoch nicht einzusehen, warum die metaphysische Deutung der Bewegungsvorgänge fremder Individuen, aus denen wir ihr inneres oder psychisches Sein zu erschließen pflegen, diesen Analogieschluß gefährden müsse. Denn die Tatsachen selbst würden ja dadurch in keiner Weise andere werden, nur müßte sich ihre sonst in naturwissenschaftlichen Begriffen dargestellte Auffassung in das neue Gewand einer spiritualistischen Deutung kleiden. Aber auch der Besitzstand der durch die Naturforschung ausgebildeten Begriffe, Gesetze und Methoden würde durch den Spiritualismus keine Veränderung erfahren. Ob man bei dem Begriff materieller Atome und der Vorstellung eines mechanischen

Zusammenhangs zwischen ihnen stehen bliebe, oder ob man diese Begriffe durch die Annahme eines geistigen Inhalts, der ihr eigentliches Wesen ausmache, zu vertiefen suchte, würde an der naturwissenschaftlichen Erkenntnis nichts ändern. Jedenfalls müßte auch in letzterem Falle das Stattfinden aller der Beziehungen und die Herrschaft aller der Regeln vorausgesetzt werden, welche die Naturwissenschaft mit Hilfe von Beobachtung und Rechnung in allgemeingültiger Weise festgestellt hat. Endlich verträgt sich der Spiritualismus auch mit einer realistischen Erkenntnistheorie, insofern er Realitäten nicht nur den Bewußtseinserscheinungen, sondern auch der Außenwelt zugrunde legt.

6. Ist der Spiritualismus somit eine sehr wohl denkbare Hypothese, so wird die genauere Prüfung seiner Argumente festzustellen haben, ob ihm darüber hinaus eine höhere Wahrscheinlichkeit zugesprochen werden darf.

a) Das wichtigste Argument für den Spiritualismus besteht in der Voraussetzung, daß sich die Innenwelt leichter, sicherer und tiefer erkennen und bestimmen lasse, als die Außenwelt. Das erkennende Subjekt und das zu erkennende Objekt fallen bei jener zusammen. Der Grundsatz, daß Jeder sich selbst der Nächste ist, scheint nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch zu gelten. Die Außenwelt wird als das Fremde, Unbekannte betrachtet, zu dem wir einen Zugang nur von uns selbst aus haben. Moderne Psychologen haben diese Ansicht unterstützt, indem sie die innere Wahrnehmung für schlechthin evident und zuverlässig erklärten und das Psychische mit den Bewußtseinsinhalten gleichsetzten. Der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich, Wirklichkeit und Realität wird für die Innenwelt aufgehoben: wir erfassen uns unmittelbar so, wie wir sind. So verbindet sich ein Realismus hinsichtlich der Außenwelt mit einem psychologischen Konzientialismus.

Aber dieser letztere Standpunkt ist für den Spiritualismus tatsächlich unhaltbar. Denn fiele das Ich, die Seele mit den einzelnen Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühlen und Willensakten, die zufällig im Bewußtsein gegeben sind, zusammen, so hätten wir, wie Hume behauptete, in dem Ich

ein bloßes »Bündel von Perzeptionen«. Der Spiritualismus aber meint ja ein selbständiges Wesen, eine Realität, wenn er Seele oder Seelisches hinter allen Erscheinungen sucht. Damit stellt er sich auf den Boden eines psychologischen Realismus, der die Bewußtseinsinhalte nur als Hinweise auf das ihnen zugrunde liegende reale Sein betrachtet. Welch ein Recht aber hat er alsdann, die Erkennbarkeit und Bestimmbarkeit des Psychisch-Realen für leichter und sicherer zu halten, als die des Physisch-Realen? Der tatsächliche Entwicklungsgang der Naturwissenschaft und der Psychologie gibt ein solches Recht ohne Zweifel nicht. Die Erkenntnis ist auf jenem Gebiet vielmehr weiter fortgeschritten als auf diesem. Wie langsam und mühsam bahnt sich die Psychologie den Weg zu ihrem Objekt! Der inneren Wahrnehmung pflügt sie durchaus nicht blindlings zu vertrauen und ihre Fortschritte bestehen nicht nur in einer Einsicht in die Gesetze des Seelenlebens, sondern auch in einer Verfeinerung der Analyse des Tatbestandes und in einer Reinigung desselben von den Mängeln der Selbstbeobachtung. Die Selbsterkenntnis hat ja auch von alters her als eine besonders schwierige Aufgabe gegolten, deren Erfüllung durch intellektuelle und zugleich durch moralische Fehler gehindert werde. Daß endlich Subjekt und Objekt der Erkenntnis hier dasselbe Wesen sind, bedeutet keinen Vorteil, sofern dieses Wesen dadurch unserer Erkenntnis nicht zugänglicher wird (vgl. § 27, 8 ff.).

7. b) Ein zweites Argument, dessen sich Leibniz bedient hat, geht von der Behauptung aus, daß Ausdehnung wesentliches Merkmal aller Körper ist. Nun ist aber die Ausdehnung, wie der Raum überhaupt, ins Unendliche teilbar. Es gibt keinen letzten Raumteil, also auch kein absolutes kleinstes Körperchen. Man gelangt daher bei der Analyse der Körper, bei der Zerlegung dieser komplexen Erscheinungen niemals zu den letzten, einfachsten Elementen, die eine vollständige und befriedigende Bestimmung der Realität anzugeben hätte. Das absolut Einfache muß somit raumlos und, was auf dasselbe hinauskommt, immateriell, also geistartig gedacht werden.

Dies Argument wäre nur dann eine Empfehlung für den Spiritualismus, wenn die unendliche Teilbarkeit des Raumes mit der Frage nach den Elementen des Raumerfüllenden notwendig zusammenhinge. Dies ist aber nicht der Fall, sobald man auseinanderhält, was gesondert werden muß, die qualitative Beschaffenheit des Rauminhalts und den von ihm eingenommenen Raum. Warum soll nicht ein Raumerfüllendes trotz seiner räumlichen Teilbarkeit einfach, letztes Element sein können? Ein großer Klumpen reinen Goldes ist doch sicherlich einfacher, als ein winziges Tröpfchen Eiweiß, d. h. es besteht zwischen Größe und Volumen einerseits und der Einfachheit oder Komplexität andererseits gar keine selbstverständliche Beziehung. Die Elementaratome der Körper brauchen daher nicht unräumlich, nicht punktuell oder immateriell gedacht zu werden.

8. c) In einem dritten Argument wird die Verwandtschaft von Kraft und Seele betont. Um die Veränderungen in der Natur zu erklären, ist man genötigt, den Begriff der Kraft einzuführen und diese als das eigentlich Treibende und Wirkende zu betrachten. Die Materie erscheint hiernach bloß als Angriffspunkt für Kräfte, als der Schauplatz, auf dem diese sich betätigen. Vollends deutlich wird die Überlegenheit der Kraft in der realen Welt, wenn man die Elemente der Körper als dynamische Einheiten, als Kraftzentren faßt. Das Wesen solcher anziehenden und abstoßenden Kräfte aber wird uns nur verständlich, sofern wir uns selbst als schaffende aktive Wesen, unser eigenes Innenleben als beherrscht von einer Willenskraft wissen und mit jenen einfachen Naturereignissen vergleichen. Dann können wir »den Willen in der Natur« finden und die Naturkräfte als Vorstufen und Analoga geistiger Fähigkeiten anerkennen. Damit wird die ganze Welt zu einem Stufenreich psychischer Realitäten.

Aber auch dies Argument versagt, sobald wir es genauer prüfen. Denn die Kräfte in der Natur dürfen doch nur so gefaßt werden, wie sie sind und sein sollen, d. h. als Ursachen für Bewegungen, bzw. Bewegungsänderungen. Die psychischen Vorgänge dagegen, die wir unserer Seele entstam-

men lassen, sind keine Bewegungen. Sind die Leistungen unvergleichbar verschieden voneinander, so werden es auch die Ursachen sein. Man hat also gar kein Recht und keinen Grund, den Naturkräften ein psychisches, geistartiges Wesen zuzuschreiben. Darin liegt überhaupt eine große Schwierigkeit für den Spiritualismus, daß er gezwungen ist, den Begriff des Psychischen so weit auszudehnen, daß dieser den Zusammenhang mit dem empirisch aus unserem Bewußtsein bekannten Seelenleben gänzlich verliert. Dann aber kommen wir zu einem Analogon des dualistischen Materialismus, zu einer Zweiseelenlehre, bei der nicht einzusehen ist, warum überhaupt noch zur Bezeichnung wesensverschiedener Dinge der nämliche Ausdruck gebraucht wird.

9. Damit haben wir die Argumente des Spiritualismus abgewiesen und den Versuch widerlegt, diese metaphysische Bestimmung aller Realität als eine wahrscheinliche darzutun. Aber wir können auch behaupten, daß Naturwissenschaft und Psychologie, die nächstbeteiligten Einzelwissenschaften, zu einer derartigen Auffassung keineswegs drängen. Eine Nötigung oder Aufforderung zur spiritualistischen Deutung der Naturvorgänge besteht in den Ergebnissen der Naturwissenschaft selbst nicht, wenigstens soweit sie sich mit der anorganischen Natur befaßt. Je mehr sie sich entwickelt hat, um so mechanischer und exakter, um so freier von animistischen Tendenzen, von anthropomorphistischen Neigungen ist sie geworden. Der Spiritualismus ist, von hier aus gesehen, ein Rückfall in alte, längst überwundene Irrtümer. Außerdem wird durch ihn der Wahn genährt, als habe nicht die betreffende Einzelwissenschaft über die reale Beschaffenheit ihres Gegenstandes das entscheidende Wort zu sagen, sondern als gäbe es darüber hinaus eine besondere, neue Erkenntnis desselben, die tiefer ginge und in das Wesen der Dinge selbständig einzudringen vermöchte. Die metaphysische Ergänzung hat nicht die Aufgabe, die einzelwissenschaftliche Betrachtung zu ersetzen, sondern die bescheidenere, deren Richtungslinie über das zurzeit erreichte Ziel hinaus weiter zu verfolgen.

Ebensowenig findet der Spiritualismus eine Stütze in der

Psychologie. Denn unser persönliches geistiges Leben denken wir uns an einen äußerst kompliziert gebauten Bestandteil unseres Organismus gebunden und keineswegs in letzte materielle Teilchen desselben eingeschlossen. Nicht an einem Punkte, ja nicht einmal in einer Zelle des Gehirns sitzt nach der modernen Auffassung der physiologischen Psychologie das Bewußtsein oder die Seele, sondern die unmittelbaren Bedingungen für die geistigen Erscheinungen sind an verschiedenen Orten der Großhirnrinde gelegen. Es ist daher ganz ohne Analogie anzunehmen, daß jedes Atom ein solches geistiges Sein, wie unser Bewußtsein es darstellt, vertrete. Und wenn wir mit der vergleichenden Psychologie zu den niedersten Stufen hinuntersteigen, auf denen noch eine Spur vom seelischen Leben vermutet wird, so werden wir auch hier bei der Zelle oder vielleicht dem Zellkern, also bei einer sehr komplexen chemischen Verbindung stehen zu bleiben haben, nicht aber in die Atome jenes keimhafte Seelische verlegen dürfen. Innerhalb der anorganischen Welt ist aber ein Erfahrungsgrund für die Annahme einer Beseelung in wissenschaftlich einwandfreier Form noch nicht entdeckt worden.

LITERATUR:

- G. Dumesnil: *Le spiritualisme*, 2. éd. 1911 (sucht die Anschauungen von Maine de Biran und Ravaisson fortzuführen).
E. Vacherot: *Le nouveau spiritualisme*, 1884 (sucht einen Spiritualismus auf naturphilosophischer Basis und in kritischer Auseinandersetzung mit anderen Richtungen zu begründen).

Anmerkung. Zuweilen wird der Spiritualismus als Idealismus bezeichnet. Es mag dies zum Teil an dem Zusammenhang liegen, in den der erkenntnistheoretische Standpunkt dieses Namens mit jener metaphysischen Richtung geraten ist (vgl. S. 187). Neuerdings liebt es auch der Spiritismus sich den Namen des Spiritualismus beizulegen. Die spiritualistische Schule, von der man in der französischen Philosophie des 19. Jahrhunderts redet, ist hauptsächlich durch die Betonung der Psychologie als der grundlegenden Disziplin charakterisiert. Als ihre Begründer gelten der schon er-

wähnte Maine de Biran (vgl. § 20, 2) und Royer-Collard († 1843).

§ 21. DER DUALISMUS.

1. Wir kommen nunmehr zu zwei vermittelnden Standpunkten, die der selbständigen Bedeutung der vom Materialismus und Spiritualismus einseitig bevorzugten Qualitäten des Realen gerecht zu werden versuchen. Nach dem Dualismus bilden das Seelische und das Körperliche, Geist und Materie zwei voneinander wesensverschiedene und selbständige Existenzen. Er ist die Ansicht des sog. gesunden Menschenverstandes und der christlichen Dogmatiker des Mittelalters und der Neuzeit, auch tritt er in der Geschichte der Metaphysik verhältnismäßig früh auf. Am deutlichsten unter den Vorsokratikern hat Anaxagoras einen Dualismus entwickelt (vgl. § 18, 6). Er scheidet den Geist (*νοῦς*) als das geistige Prinzip von den unendlich vielen Urstoffen, den Spermata, d. i. Samen (*σπέρματα*). Jener bringt erst Ordnung und Bewegung in den an sich trägen und chaotischen Stoff und wird durch die Prädikate der Selbständigkeit, der Einfachheit und der Identität mit sich selbst bestimmt. Ferner kann man als Dualisten die beiden größten Philosophen des Altertums bezeichnen. Bei Platon trennen sich das von ihm sog. »Nichtseiende« und das »Seiende«, das sinnenfällige Einzeldasein und sein in der Idee sich ausprägendes Wesen. Auch ein Wertgegensatz besteht zwischen beiden und wirkt verschärfend auf ihre metaphysische Absonderung zurück (vgl. § 9, 3). Bei Aristoteles finden wir zwar nicht die gleiche Schroffheit der Trennung, aber einen analogen Gegensatz durch die Begriffe Stoff und Form zum Ausdruck gebracht. Jedes Einzelwesen (*οὐσία*) ist in seiner konkreten Wirklichkeit geformter Stoff, und so wenig der Stoff an sich eine Existenz begründet, so wenig gibt es — von der Gottheit abgesehen — eine reine Form. Vielmehr verhalten sich beide Bestimmungen zueinander wie Mögliches und Verwirklichendes, wie *potentia* und *actus* (*δύναμις* und *ἐνέργεια*). So erscheint auch die Seele als die »Ente-

lechie«, Verwirklichung des Leibes (vgl. § 8, 2). Die Gottheit soll reine Form sein, und von den verschiedenen Fähigkeiten der menschlichen Seele wird, wie bei Platon, der *νοῦς* (die Vernunft) als der unsterbliche Teil herausgehoben. In der mittelalterlichen Philosophie erhält sich dieser Dualismus sowohl in der metaphysischen als auch in der ethischen Fassung des Gegensatzes.

2. Der antike Dualismus ist nicht der moderne. Denn nach ihm sind Körper und Seele nur Glieder eines Gegensatzes, der als Beispiel des allgemeineren von Stoff und Form zu gelten hat. Sie machen also nicht durch ihre Eigentümlichkeit den Dualismus aus, sondern bilden nur einen Fall, an dem sich ein allgemeineres Wesen veranschaulichen läßt. Zum Schöpfer des modernen Dualismus und damit zum typischen Vertreter dieser Metaphysik in der neueren Philosophie ist Descartes geworden, indem er die begriffliche Unterscheidung von *corpus* (Körper) und *mens* (Seele) zur Basis wählte. Das Merkmal alles Körperlichen ist nach ihm die Ausdehnung, das Merkmal alles Seelischen das Denken, dessen Begriff also die Tätigkeiten umfaßt, deren wir uns unmittelbar bewußt sind, also etwa mit dem des Bewußtseins zusammenfällt (vgl. § 8, 2). Und so gibt es zwei Substanzen, eine *res extensa* und eine *res cogitans* (ausgedehnte und denkende Wesen, vgl. § 20, 1), die voneinander unabhängig existieren, aber in Beziehungen der Wechselwirkung zueinander stehen. Wie diese bei der völligen Ungleichartigkeit beider Substanzen möglich ist, darüber hat sich Descartes nicht näher ausgesprochen. Diese Lücke seines Systems auszufüllen haben Spätere unternommen. Unter ihnen sind namentlich die sog. Okkasionalisten (Arnold Geulincx † 1669) hervorzuheben. Nach ihnen ist eine reale Wechselwirkung zwischen so grundverschiedenen Wesen unmöglich. Der Schein derselben aber wird hervorgebracht durch das direkte Eingreifen Gottes (*concurso Dei*). So werden die Vorstellungen, die wir von der Außenwelt durch die Erregung der Sinnesorgane empfangen zu haben glauben, von Gott dieser entsprechend erzeugt und ebenso die Bewegungen unseres Körpers, die einer bestimmten Willensabsicht ent-

sprungen zu sein scheinen, dieser gemäß hervorgerufen. Es gelten also Seelisches und Körperliches als zufällige oder scheinbare Ursachen für die in dem anderen entstehenden Veränderungen, als *causae per occasionem* (Gelegenheitsursachen). Sie sind nur die Gelegenheit, der Anlaß für die Wirksamkeit der wahren Ursache, die wir in Gott zu erblicken haben. Am meisten metaphysisch vertieft wurde diese Anschauung durch Nicole Malebranche († 1715). Auch Lotze ist in seiner Theorie des Wirkens auf ähnliche Gedankengänge geführt worden.

3. Es ist merkwürdig, daß der Dualismus seitdem — wenn wir von den Vertretern der mittelalterlichen Philosophie absehen — gar keine abschließende Durchführung mehr gefunden hat. Man hält ihn im allgemeinen gegenwärtig für widerlegt, weil er an dem Problem der Wechselwirkung, der psychophysischen Kausalität, und an dem Einheitsbedürfnis unseres Denkens scheitert. Daneben hat er jedoch in dem populären Bewußtsein noch immer eine höchstens durch den Materialismus etwas beschränkte Geltung, und in den empirischen Wissenschaften der Psychologie und der Naturwissenschaft ist wenigstens eine dualistische Ausdrucksweise in bezug auf das Verhältnis von Psychischem und Physischem zueinander üblich. In der Gegenwart wird eine Erneuerung der Wechselwirkungsannahme wieder lebhaft empfohlen, eine Bewegung, deren Berechtigung wir im folgenden durch eine Besprechung der gegen sie vorgebrachten Einwände prüfen wollen.

4. Gegen die Annahme einer psychophysischen Kausalität wird zunächst geltend gemacht, daß sie mit dem allgemeinen Begriff der Kausalität im Widerspruch stehe. Der mittelalterliche, noch von Descartes und Spinoza vertretene Kausalbegriff forderte nämlich, da er sich von dem Prinzip der Begründung nicht wesentlich unterschied und daneben die populäre Vorstellung einer erzeugenden Kraft mit dem Begriff der Ursache verband, die Gleichartigkeit der letzteren und der Wirkung. Darum war natürlich der karteianische Dualismus in sich widerspruchsvoll, insofern er ein kausales Verhältnis zwischen dem Verschiedenartigen be-

hauptete und doch die Gleichartigkeit der verknüpften Glieder als Merkmal der Kausalität anerkannte.

Aber dieses Merkmal ist durch die eindringende Revision des Prinzips von Ursache und Wirkung, die Hume und Kant angestellt haben, bereits beseitigt worden. Hiernach gilt als Bedingung der Anwendung dieses Prinzip auf zwei Erscheinungen *a* und *b* nur: 1. daß eine von ihnen regelmäßig der anderen vorausgeht, und 2. daß gewisse quantitative Beziehungen zwischen ihnen bestehen, z. B. dem größeren *a* auch das größere *b* in einer gesetzlich darstellbaren Weise nachfolgt. Ferner hat die moderne Naturwissenschaft in ihren Erhaltungsgesetzen die Unmöglichkeit anerkannt, daß ein Stoff oder eine Kraft erzeugt wird. Alle kausale Beziehung in der Natur beschränkt sich daher auf einen Austausch, eine Umformung von Stoffen und Kräften. Derjenige nun, welcher diesen gereinigten Kausalbegriff annimmt, ist offenbar berechtigt, den aus dem alten Begriff stammenden Einwand gegen den Dualismus als gegenstandslos abzulehnen.

Außerdem ist es bedenklich, die Ungleichartigkeit von Ursache und Wirkung zu verwerfen und dabei als einzigen Fall, in dem sie verwirklicht ist, das Verhältnis des Psychischen zum Physischen zu betrachten. Wahrlich eine seltsame Regel, die sich nur auf einen Fall stützt und zugleich als Regel nur behauptet wird, um eine Anwendung auf diesen Fall zu ermöglichen. An einer psychischen, zwischen den Seelenvorgängen herrschenden Kausalität¹⁾ pflegt man *a priori* ebensowenig Anstoß zu nehmen, wie an einer physischen, innerhalb der Körperwelt bestehenden Beziehung von Ursache und Wirkung. Unterschiede der Gleichartigkeit, Grade derselben gibt es doch auch hier, und man sollte daher vermuten, daß sich zum wenigsten eine ihnen entsprechende Erleichterung oder Erschwerung kausaler Beziehungen auch hier finden würde. Statt dessen verfährt man bei der Anwendung jener Regel so, als wenn es nur eine Gleichartigkeit und nur eine Ungleichartigkeit in der Welt gäbe. Das ist

¹⁾ Vgl. darüber die Ausführungen von R. Horn in der Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 36 und 37.

ein Moment, welches allein schon gegen die Gültigkeit derselben mißtrauisch machen sollte.

5. Ein zweiter, die Annahme einer psychophysischen Kausalität treffender Einwand besagt, daß die physische, die Naturkausalität eine in sich geschlossene, sich selbst genügende ist. Sie bedarf nicht psychischer Faktoren, die in sie eindringen oder durch sie bestimmt werden. Das Psychische erscheint von hier aus als eine Erscheinung unbekannter Herkunft, das sich gewissen körperlichen Prozessen zufällig zugesellt, ohne auf sie Einfluß gewinnen und ohne von ihnen erregt werden zu können. Die Naturvorgänge laufen in mechanischer Gesetzmäßigkeit, unbekümmert um diese seltsame Begleitung eines Seelenlebens, nach ihren eigenen Prinzipien ab (vgl. § 22, 15).

Dagegen ist zu sagen, daß eine solche Auffassung zunächst doch nur von der leblosen Natur hergeleitet ist und daher auch nur für diese eine allgemeine Geltung beanspruchen kann. Die Biologie aber hat es nicht an Versuchen fehlen lassen, den Lebenserscheinungen einen eigentümlichen, »vitalistischen« Charakter zuzuerkennen (vgl. § 23, 4). Insbesondere zeigen die Willenshandlungen einen aus rein mechanischen Prinzipien überhaupt nicht völlig verständlichen Zusammenhang. Wollte man Wesen, die solche Tätigkeiten vollziehen, als Maschinen oder Automaten betrachten, so würde man zwar die äußere Folge der einzelnen Vorgänge, aber niemals ihren folgerichtigen Zusammenhang im ganzen begreifen. Die Physiologie des Gehens und Stehens, der Muskelkontraktion und der Nervenregung kann nur die möglichen Leistungen des Organismus demonstrieren und erklären, nicht jedoch für die wirklichen, unter der Herrschaft eines zwecksetzenden Willens geschehenden, auf ideale Ziele gerichteten Handlungen ein Verständnis eröffnen. Wir erfahren durch jene Wissenschaft nur, wessen die Muskeln und sonstigen Organe fähig sind, aber nicht, was die lebendige Persönlichkeit des Menschen damit macht und erreicht. In diesem Gebiet also genügt das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität nicht, um das reale Geschehen zu verstehen. Wir werden daher zu einer Durchbrechung bzw. Ergänzung

desselben genötigt und damit zu der Annahme einer psychophysischen Kausalität berechtigt.

6. Ein dritter Einwand, mit dem diese Annahme bestritten wird, gründet sich auf den Satz von der Erhaltung der Energie. Ist die gesamte Summe der in der Welt vorhandenen lebendigen und latenten Energie konstant, so kann, abgesehen von dem Wechsel der Verteilung, niemals und nirgends ein Quantum davon schlechthin verloren oder gewonnen werden. Denken wir uns nun aber, daß Psychisches durch Physisches bewirkt wird und umgekehrt, so muß offenbar in dem ersteren Falle ein Quantum Energie verloren, im anderen ein solches gewonnen werden.

Von den verschiedenen Bemühungen, diesem Konflikt mit dem Erhaltungsgesetz zu entgehen, erscheint zunächst als die wichtigste die Ausdehnung des Begriffs der Energie auch auf die psychischen Vorgänge und die Annahme, daß der bei der Verursachung eines psychischen Ereignisses entstandene Verlust an physischer Energie durch die Rückwirkung der Seele auf den Körper restlos wieder ersetzt werde. Diese Annahme steht mit der empirischen Psychologie insofern in bestem Einklang, als sich in dieser das Prinzip des psychophysischen Parallelismus eine allgemeine Geltung erworben hat (§ 8, 5), wonach gesetzmäßige Beziehungen zwischen Bewußtseinsinhalten und physischen Vorgängen herrschen.

Die Schwierigkeiten, die sich bei genauerem Durchdenken einer solchen Annahme einstellen und deren Ablehnung zur Folge haben, erheben sich bei der Frage nach der Anwendbarkeit des Begriffs der Energie auf die psychischen Vorgänge. Wir haben schon früher (§ 19, 7) auf den wesentlichen Unterschied zwischen dem physischen und dem psychischen Geschehen hingewiesen, der zu einem Dualismus der Energien führen muß, wenn man das Seelenleben unter diesen Begriff unterordnen will. Dazu kommt aber noch ein anderer Gesichtspunkt. Unter Energie versteht man in der Naturwissenschaft die Fähigkeit, Arbeit zu leisten. Nun spricht man gewiß auch von geistiger Arbeit, aber nur in sehr begrenzter Bedeutung dieses Ausdrucks. Nicht jede Emp-

findung, Wahrnehmung, Vorstellung wird dazu gerechnet, sondern eine zielbewußte Aktivität und damit ein Verhältnis zwischen erstrebter oder aufgegebenener Leistung und den dazu aufgewandten Mitteln ist die Voraussetzung für die Anwendung dieses Begriffs. Etwas Ähnliches gilt von dem Begriff einer geistigen Energie. Auch hat er nicht für das ganze seelische Geschehen, sondern nur für eine bestimmte Form desselben, die Spontaneität, den Willen, die Aktseite, eine natürliche Bedeutung. Alle physischen Prozesse sind ferner auf eine Einheit der Arbeit bzw. der Energie zurückzuführen, die sich genau definieren und die physikalischen Erscheinungen durch ein gleichartiges, allen gemeinsames Maß ausdrücken läßt. Eine solche Einheit der Energie oder Arbeit für die Gesamtheit des psychischen Geschehens aufzustellen, muß bei der Unmöglichkeit, dessen Mannigfaltigkeit auf eine und dieselbe Leistung zurückzuführen, als ein hoffnungsloses Unternehmen betrachtet werden. Ebenso wenig ist es bisher gelungen, auf die psychische Energie als solche oder irgendeine ihrer Formen ein in den bekannten physischen Energien ausdrückbares Maß anzuwenden und damit den Begriff erst wissenschaftlich brauchbar zu machen. Wenn die Psychologie von einer Aufmerksamkeits- oder Willensenergie redet, so geschieht das nicht im Sinne der Physik, sondern zunächst, um unmittelbar erlebte Stärkegrade dieser Funktionen zum Ausdruck bringen zu können, und sodann, um die Größe der Leistungen, die wir ihnen zuschreiben, auf eine entsprechende Größe der Fähigkeiten zurückzuführen, die ihnen zugrunde gelegt werden. Die sorgfältigen Versuche von Atwater über die Gültigkeit des Gesetzes von der Erhaltung der Energie für den lebenden Menschen haben nicht nur eine volle Bestätigung dieses Gesetzes erbracht, sondern zugleich gezeigt, daß stundenlange geistige Arbeit keinen anderen Effekt für die Größe meßbarer, vom Körper abgegebener Energiemengen hat, als stundenlange geistige Ruhe. Man darf somit den Versuch, die psychophysische Kausalität als eine Umformung, einen Austausch von Energieformen anzusehen, vorläufig nicht wagen, zumal es mit unserer Kenntnis des Seelenlebens kaum

vereinbar wäre, wenn wir es in einen von zufälligen Umständen abhängigen Energieaustausch hineingestellt dächten.

7. Da nun das Gesetz von der Erhaltung der Energie nur für Energien gilt, so kann es nach den vorausgegangenen Erörterungen für die Entstehung und Wirkung psychischer Vorgänge lediglich insofern in Betracht kommen, als bei jener physische Energie verloren, bei dieser gewonnen zu werden scheint. Dieser Schwierigkeit kann man auf verschiedenem Wege zu begegnen suchen. Man kann sagen, daß bei der durch physische Reize und Nervenregungen veranlaßten psychischen Reaktion ein Nebeneffekt zustande komme, der die regelrechte Umsetzung der physischen Energien nicht hindert oder beeinträchtigt. Oder man kann annehmen, daß es physische Änderungen gibt, bei denen von Arbeit und Energie nicht zu sprechen sei. Man hat dabei an Auslösungsprozesse, bei denen sich potentielle Energie in kinetische umwandelt, und an richtunggebende Einflüsse gedacht, die an der vorhandenen Bewegung nichts ändern. Nehmen wir an, daß die psychischen Wirkungen senkrecht zur Bewegungsrichtung der Gehirnelemente stattfinden, so bleiben ohne Verletzung des Energiesatzes zahlreiche Richtungsänderungen möglich.

Solchen Vermittlungsversuchen gegenüber hat Busse einen anderen Ausweg vorgeschlagen. Er unterscheidet in dem Energieprinzip zwei besondere und innerhalb gewisser Grenzen voneinander unabhängige Annahmen. Die eine bezeichnet er als das Äquivalenz-, die andere als das Konstanzprinzip. Jenes behauptet nur, daß, wo physische Energien in Austausch miteinander treten, dieser ein streng gesetzmäßiger, auf quantitativer Äquivalenz beruhender, in bestimmten Maßbeziehungen vor sich gehender ist, ohne über die absolute Größe der Energien und ihre Summe etwas festzusetzen. Das Konstanzprinzip dagegen erklärt gerade diese Summe für eine endliche, weder vergrößert noch vermindert zu denkende. Für die Gültigkeit der letzteren Annahme ist jedoch notwendige Voraussetzung die Geschlossenheit des Systems, innerhalb dessen der Austausch erfolgt, d. h. eine solche Beschaffenheit desselben, bei der Energie

weder von außen eindringen noch nach außen abgegeben werden kann. Das Konstanzprinzip steht und fällt mit dem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität und darf mit diesem abgelehnt werden. Aber dieser von Busse eingeschlagene Ausweg ist durch den Nachweis der Geltung des Konstanzprinzips für den lebenden Organismus versperrt worden.

Schließlich kann der Dualismus die psychophysische Kausalität als eine überhaupt nicht energetisch zu fassende und zu bestimmende Beziehung ansehen. Kausalität und Energieaustausch fallen ja nicht zusammen, es kann somit eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele geben, die keinerlei energetische Momente einschließt. Wie freilich eine solche psychophysische Kausalität näher zu denken wäre, muß vorläufig dahingestellt bleiben.

8. Neben den im vorstehenden besprochenen Einwänden gegen die Annahme einer psychophysischen Kausalität wird speziell und direkt als ein Argument gegen den Dualismus das folgende geltend gemacht. Er befriedigt, wie man sagt, nicht das Einheitsbedürfnis der menschlichen Vernunft und kann daher als eine abschließende metaphysische Ansicht über die Prinzipien der Welt nicht angesehen werden. Aber dieser Einwand geht entweder von einer falschen Deutung des Einheitsbedürfnisses oder von einer unrichtigen Ansicht über den Dualismus aus. Einheit verlangt unser Erkenntnistrieb nur im Sinne des Zusammenhangs, nicht in dem der Einfachheit. Das Beziehungslose, Isolierte können wir nicht ertragen, Verschiedenheit dagegen sehr wohl. Ein Dualismus, der das Physische und Psychische in enge Wechselbeziehung zueinander setzt, der zwischen ihnen ebenso kausale Wirkungen stattfinden läßt, wie zwischen den einzelnen Vorgängen der objektiven Sphäre, verdient wahrlich den Vorwurf nicht, daß er dem Einheitsbedürfnis der Vernunft kein Genüge leiste. Nicht auf die Reduktion des Vielen und des Verschiedenen kann vernünftigerweise die metaphysische Arbeit gerichtet sein, sondern nur auf die Geschlossenheit der Verkrüpfung aller (vgl. § 18, 6). Darum könnte dieser Einwand nur gegen einen Dualismus, wie

den kartesianischen, gelten, bei dem die Körper- und Seelensubstanz fremd, ohne verständliche Beziehung einander gegenübergestellt sind, und würde sich darüber hinaus einer unberechtigten Verallgemeinerung schuldig machen.

Demjenigen endlich, der es nicht begreifen zu können behauptet, wie Körperliches es anfangs etwas Seelisches zu verursachen und umgekehrt, wäre mit Hume und Lotze zu erwidern, daß wir die Kausalität nirgends besser begreifen. Die Anschaulichkeit von Stoß und Druck und Zug in der Körperwelt täuscht uns ein Verständnis der kausalen Beziehung vor, das wir in der Tat hier ebensowenig besitzen. Nicht also dem Dualismus speziell, sondern der Kausaltheorie überhaupt wäre dieser Mangel zur Last zu legen.

9. Nach alledem wird man den Dualismus als eine mögliche, ja wahrscheinliche metaphysische Richtung ansehen dürfen. Denn mit der Naturwissenschaft und der Psychologie verträgt er sich offenbar besser als der Materialismus und der Spiritualismus. Er wird nicht nur der tatsächlichen Verschiedenartigkeit von Körper und Seele gerecht, sondern auch den zwischen beiden erfahrungsgemäß bestehenden Abhängigkeitsbeziehungen. Er entspricht zugleich den Bestrebungen der modernen Biologie, die einseitig mechanistische Auffassung der Lebensvorgänge, die sich zur Deutung derselben nicht als ausreichend erweist, zu überwinden (vgl. § 19, 10), und vermag die Bewußtseinserscheinungen als ein notwendiges Glied in der Entwicklung der Lebewesen zu begreifen. Nicht minder befindet er sich im Einklang mit der Erkenntnistheorie, die das Subjektive und das Objektive als die beiden phänomenalen Faktoren der vollen Erfahrung nachweist, und hält er sich von der willkürlichen Ausdehnung des Psychischen frei, die wir am Spiritualismus zu rügen hatten und am Monismus zu beanstanden haben werden. Auch verliert sich der strenge Charakter des Gegensatzes zwischen seinen beiden Realitäten, wenn man sich vergegenwärtigt, daß innerhalb einer jeden von ihnen ganz erhebliche Unterschiede tatsächlich bestehen. Man vergleiche nur das Seelenleben einer Amöbe mit dem eines erwachsenen Kulturmenschen, die amorphen Massen minera-

lischer Ablagerung mit den feinen und komplizierten Bildungen der Kristalle und die zahlreichen chemischen Elemente untereinander! Die eigentlichen Schwierigkeiten des Dualismus liegen nicht in dem allgemeinen Standpunkt, sondern in der speziellen Ausgestaltung seiner Lehre und hängen teils mit der Frage nach dem Wesen der Seele, teils mit den genaueren Vorstellungen über die Natur der psychophysischen Kausalität zusammen. Auf jene Frage kommen wir später (§ 27) zurück.

LITERATUR (außer der im § 8 genannten):

- E. Becher: Gehirn und Seele*, 1911 (tritt in gemäßigter Form für eine Wechselwirkung ein).
- L. Busse: Geist und Körper, Seele und Leib, 1903 (vertritt unter umfassender Berücksichtigung der modernen Literatur die Wechselwirkungstheorie gegen den Materialismus und den Parallelismus, steht aber metaphysisch auf spiritualistischem Standpunkte); 2. Aufl. 1913, herausg. u. mit einem den »partiellen Monismus« vertretenden Anhang versehen von E. Dürr.
- H. Driesch, Leib und Seele*, 1916 (vertritt den Dualismus).
- A. Klein: Die modernen Theorien über das allgemeine Verhältnis von Leib und Seele, 1906.
- W. Mc Dougall: *Body and Mind. A History and a Defense of Animism*, 1911. (Kritik der Wechselwirkungslehre bei G. Heymans in der Zeitschrift f. Psychologie, Bd. 63 und 64 und bei M. Schlick, Allg. Erkenntnislehre, 1918, S. 233—89.

§ 22. DER MONISMUS.

1. Der andere Vermittlungsstandpunkt, der gegenüber dem Materialismus und dem Spiritualismus eingenommen werden kann, aber zu dem Dualismus und der Wechselwirkungslehre in einen Gegensatz tritt, ist der Monismus¹⁾, nach dem Physisches und Psychisches, als Erscheinungsweisen oder Seiten wesentlich verschieden und gleichberechtigt, in der Realität eine Einheit bilden oder dem Wesen nach dasselbe sind. Mit Rücksicht auf das von ihm festgesetzte Verhältnis der beiden Seiten zueinander wird der Monismus auch

¹⁾ Der Name *monista* findet sich schon bei Chr. Wolff zur Bezeichnung der Philosophen, die nur eine Art der Substanz annehmen. Von einem Monismus hat zuerst Göschel 1832 in bezug auf Hegels Lehre gesprochen.

Parallelismustheorie, mit Rücksicht auf ihre wesentliche Einheit wird er auch Identitätslehre und Zweiseitentheorie genannt. In den Kreisen der Naturforscher sowohl, wie in denen der Psychologen und der Metaphysiker ist gegenwärtig diese Weltanschauung sehr verbreitet. Wir finden sie besonders in zwei Formen vertreten. Nach der einen bilden das Geistige und das Materielle zwei verschiedene Seiten eines und desselben Wesens, das eben aus diesen Seiten bestehend gedacht wird; nach der anderen dagegen wird dieses einheitliche Wesen, dessen Erscheinungsweisen Geist und Materie sein sollen, als von diesen verschieden bestimmt. Wir wollen diese beiden Formen des Monismus unter dem Namen konkreter und abstrakter Monismus auseinanderhalten. Der abstrakte Monismus läßt wiederum zwei verschiedene Ausprägungen zu, indem man entweder jenes einheitliche Wesen als näher bestimmbar oder als schlechthin unbekannt auffassen kann. Neben diesen leidlich klaren Angaben über den monistischen Standpunkt findet man aber, besonders in weiteren Kreisen, den Ausdruck Monismus auch zur Bezeichnung des Materialismus verwendet, und zuweilen wird auch von einem spiritualistischen Monismus geredet. Es hängt dies zum Teil damit zusammen, daß in der Regel zwischen Monismus und Singularismus (vgl. § 14, 4) nicht unterschieden und daher mit jenem Ausdruck bald eine eigentümliche qualitative Bestimmung des Seienden, bald lediglich die Zahl der bei dieser Bestimmung gebrauchten Prinzipien gemeint wird.

2. Der konkrete Monismus ist eine der ältesten Ansichten überhaupt. In der Form des Animismus oder des Hylozoismus finden wir ihn schon bei den Naturvölkern neben einem dualistischen Materialismus vertreten. Die ganze Natur erscheint nach Analogie des menschlichen Individuums als beseelt. Der Unterschied zwischen einer mechanischen Gesetzmäßigkeit und einer seelischen Motivierung wird ebensowenig erkannt, wie die Bedeutung eines unverbrüchlichen Kausalzusammenhangs. So wird die persönliche Willkür auch auf die Natur übertragen. Der Hylozoismus ist zugleich die Lehre der ältesten griechischen Philosophen, bei

denen wir ebenfalls eine unklare Mischung zwischen dualistischen und monistischen Gedanken finden. Es ist ferner der Standpunkt des Kindes, das in naiver Analogiebildung alle Dinge personifiziert und als belebt betrachtet. Wir alle endlich fallen von der Höhe unserer wissenschaftlichen Weltkenntnis in diese animistischen Neigungen zurück, sobald wir uns ästhetisch verhalten. Wenn wir von einem schweigenden Walde, einer lachenden Wiese, einer munteren und geschäftigen Quelle oder einer sich aufrichtenden Säule reden und solchen Gegenständen in unmittelbarer Mitempfindung (Einfühlung) unsere inneren Zustände leihen, so befinden wir uns auf dem Standpunkt des konkreten Monismus.

3. In dem späteren Verlauf der Philosophie ist dieser Monismus zu einer folgerichtigen Durchführung nicht mehr gelangt. Seitdem sich die Einsicht entwickelte, daß das Anorganische und das Organische zwei getrennte Gebiete seien, daß die Gesetzmäßigkeit der körperlichen Prozesse sich in einer anderen Form äußere als die der seelischen, und daß von einer Seele nur da geredet werden dürfe, wo man Bewußtsein voraussetzen könne, seitdem ist der Animismus mit der naiven Allgemeinheit seiner Naturbeseelung einer der anderen Formen der metaphysischen Bestimmung des Seienden gewichen. Nur zuweilen klingt noch seine Tonart an, so z. B. wenn Materialisten die Einheit von Materie und Geist mit derjenigen von Stoff und Kraft auf eine Stufe stellen. Aber diese vereinzelt Zeichen moderner Gedankenlosigkeit können darüber kaum hinwegtäuschen, daß der konkrete Monismus im ganzen und großen verschwunden ist. In der Tat löst er ja nicht ein Problem, sondern er stellt es bloß. Denn die Einheit zwischen materiellem und geistigem Sein, die er behauptet, ist für ihn nichts anderes als ein tatsächlich sich vorfindender Zusammenhang, und gerade die Natur dieses Zusammenhangs zu erklären ist die Aufgabe, welcher die Metaphysik ihre Kräfte widmet. Daher kann man den Animismus ebenso wie den attributiven Materialismus (vgl. § 19, 1. 7), von dem er sich eigentlich bloß dem Namen nach unterscheidet, nur als eine Durchgangsstufe betrachten, nicht als ein abschließendes System, und in diesem Sinne ist er

sogar noch von Fechner und Wundt aufgenommen worden. Wenn sie erklären: die Seele ist die innere Einheit dessen, was wir von außen als den zu ihr gehörigen Leib anschauen, und demnach beide nur als zwei verschiedene Seiten desselben durch diese zugleich völlig bestimmten Wesens auffassen, so ist damit der Standpunkt des konkreten Monismus bezeichnet. Aber ihre Metaphysik führt weiterhin zu der Annahme, daß das geistige Sein der erschöpfende Ausdruck für diese einheitliche Wirklichkeit der Dinge ist, und damit zu einer Umbildung des Animismus in einen Spiritualismus.

4. Zu einer viel reicheren historischen Entfaltung hat es der abstrakte Monismus gebracht. Sein erster typischer Vertreter ist Spinoza. Die eine, unendliche Substanz, Gott oder *causa sui* genannt, hat nach ihm unzählig viele Attribute. Von diesen sind aber nur zwei für uns erkennbar, nämlich die Ausdehnung und das Denken (Bewußtsein). Jedes dieser Attribute prägt sich in einzelnen Modis aus. So sind die verschiedenen Körper Modi des Attributs der Ausdehnung und die verschiedenen Seelen eben solche Modi des Attributs des Denkens. Da aber das göttliche Wesen noch eine Anzahl anderer Attribute besitzt, so ist es seiner eigentlichen Natur nach unbekannt, und wir erhalten damit die Form des abstrakten Monismus, nach der das Substrat von Materie und Geist nicht näher bestimmbar ist. Eine Wechselwirkung gibt es natürlich für diesen Monismus nicht, sondern nur einen Parallelismus mit wesentlicher Identität der einander entsprechenden Vorgänge. Das ausgedehnte Ding ist zugleich das denkende Ding, jedem Modus innerhalb des einen Attributs entspricht ein Modus innerhalb des anderen. Daher der berühmte Satz des Spinoza: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. (Die Ordnung und der Zusammenhang der Bewußtseinsinhalte ist derselbe wie die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge.) Das Geschehen im eigentlichen Sinne wird an der Einen Substanz, in Gott, sich abspielend gedacht. Was wir davon in der Seele oder am Körper wahrnehmen, ist nur ein beschränkter, einseitiger oder lückenhafter Vorgang.

Einer ganz ähnlichen Redeweise bedienen sich viele neuere

Denker. Wenn sie auch nicht von unendlich vielen Attributen der Ureinheit sprechen, so halten sie doch daran fest, daß diese ein an sich unbekanntes Wesen ist, von dessen Realität wir nur durch die einander parallel gehenden Formen des äußeren und des inneren Geschehens etwas erfahren. In diesem Sinne Monist ist z. B. Herbert Spencer. Sein Agnostizismus (vgl. § 4, 6) bedeutet nur den Verzicht auf die Bestimmung der ursprünglichen Realität. Auch Fechner schwankt zwischen diesem Standpunkt und dem des Spiritualismus.

5. Größere Kühnheit beseelt die zweite Form des abstrakten Monismus, indem sie es unternimmt, die Einheit des Geistigen und des Materiellen, oder, wie sie sich gern ausdrückt, der idealen und der realen Seite zu bestimmen. Die typischen Vertreter dieser Anschauung sind Fichte, Schelling und Hegel. Nach Fichte ist das absolute Ich oder (nach seiner späteren einfacheren Redeweise) das Absolute die einheitliche Quelle für die Entwicklung eines individuellen Ich und Nicht-Ich, kurz das metaphysische Prinzip. Schelling¹⁾ dagegen betrachtet die absolute Identität oder Indifferenz als jenes Ursein, aus dem infolge der Selbsterkenntnis, die diesem Absoluten zugeschrieben wird, zunächst der Gegensatz von Subjekt und Objekt hervorgeht, der aber, weil die Identität qualitativ gar nicht aufgehoben werden kann, nur eine quantitative Differenz darstellt. Alle Einzeldinge sind nun nichts weiter als solche Differenzen (oder »Potenzen«), und auch der Gegensatz des Idealen und Realen ist natürlich kein prinzipieller, sondern nur ein formaler oder quantitativer. Bei Hegel erscheint das Absolute zunächst in der unbestimmten Form des Seins. Durch den dialektischen Prozeß (vgl. § 3, 6) wird der Inhalt dieses Begriffs ein immer reicherer, und so vollendet sich in den einzelnen Bestimmungen, welche die rastlose Gedankenentwicklung erwachsen läßt, allmählich das Wesen des Absoluten oder Gottes. Die besonderen Daseinsweisen dieses Absoluten sind Natur und Geist. Einen ähnlichen Monismus hat in der Gegenwart E. v. Hartmann ausge-

¹⁾ »Darstellung meines Systems der Philosophie«, 1801.

bildet, der die Beschaffenheit des Absoluten als das Unbewußte bezeichnet. Auch Lotze kann man insofern als einen Monisten betrachten, als er die allumfassende Substanz, deren er bedarf, um eine Wechselwirkung der Einzeldinge untereinander als möglich erscheinen zu lassen, zugleich im religiösen Sinne mit der Gottheit gleichsetzt und mit sittlichen Eigenschaften ausstattet, durch die das Urwesen nicht nur als schöpferische Substanz, sondern auch als sittliches Ideal und als Leiter der geschichtlichen Entwicklung erscheint. Aber in allen diesen Fällen fehlt es an einer bestimmten monistischen Lehre über das Verhältnis des Physischen zum Psychischen innerhalb der individuellen Einheiten. v. Hartmann und Lotze neigen vielmehr zur Anerkennung der psychophysischen Kausalität.

6. Von dem Versuch einer kritischen Würdigung des Monismus können wir von vornherein seine konkrete Form ausschließen. Denn diese ist ohne Zweifel nur ein durch Worte verhüllter Dualismus. Eine wirkliche Aufklärung über die Art des Zusammenhangs zwischen dem Geistigen und dem Materiellen liefert sie nicht. Sie drückt nur die Tatsachen etwas anders aus, als es der Dualismus tut, ohne dadurch auch nur einen Schatten eines wirklichen Vorzugs vor diesem zu gewinnen.

Anders verhält es sich mit dem abstrakten Monismus. Denn indem man sich beide Erscheinungsweisen aus dem einen bekannten oder unbekanntem Wesen hervorgehend denkt, wird der Ablauf dieser Prozesse und ihr Parallelismus scheinbar verständlicher. Wir wollen deshalb im folgenden uns die Frage vorlegen, ob und inwieweit diese Form des Monismus eine zureichende oder befriedigende Lösung des von den Einzelwissenschaften aufgegebenen Problems genannt werden könne. Von vornherein dürfen wir annehmen, daß eine realistische Erkenntnistheorie mit dieser Form des Monismus nicht im Widerspruch zu stehen braucht. Denn sie entscheidet nicht darüber, welcher Art die dem Objektiven und Subjektiven der Erfahrung entsprechende Realität ist, und muß die Annahme einer beiden Bestandteilen der Erfahrung zugrunde liegenden Realität als möglich zuge-

stehen. Dagegen erhebt sich jedoch eine Anzahl Bedenken, teils rein logischer, teils psychologischer und naturwissenschaftlicher Art, von denen wir die hauptsächlichsten in der nachstehenden Übersicht entwickeln wollen.

7. Halten wir uns zunächst an die allgemeine Frage der Denkbarkeit des Monismus als metaphysischer Richtung, so stoßen wir sofort auf eine gewisse Unsicherheit in seiner Formulierung. Bei Spinoza sind die zwei Seiten reale Attribute der absoluten Substanz, bei den modernen Monisten dagegen, z. B. Heymans, Laßwitz, wird der Unterschied zwischen dem Physischen und Psychischen in der Regel auf den Unterschied in der Betrachtung, in dem Gesichtspunkt, von dem aus man das einheitliche Wesen anschaut, zurückgeführt. Hiernach ist letzteres weder psychisch noch physisch, es erscheint bloß je nach der gewählten Auffassung als das eine oder das andere. Diese subjektive Zweiseitentheorie, wie wir sie im Gegensatz zu der von Spinoza vertretenen objektiven nennen wollen, ist treffend mit der Theorie der Planetenbewegungen unseres Sonnensystems verglichen worden. Wie diese in der Annahme des Ptolemäus den Standort auf der Erde wählte und damit den Tatbestand darzustellen versuchte, so hat sie in der Form des kopernikanischen Weltbildes die gleiche Aufgabe von dem Standort der Sonne aus behandelt. Die Verschiedenheit der Theorien ist hier nicht in den Stellungen und Bewegungen der Planeten als solchen, wie sie der Beobachtung zugänglich sind, begründet, sondern beruht auf der Wahl des Standpunktes. In der subjektiven Zweiseitentheorie werden das Physische und das Psychische in gleicher Weise zu einer Ansichtssache. Mit Rücksicht auf diese beiden Formen des abstrakten Monismus werden wir die allgemeine Frage seiner Denkbarkeit zu beantworten haben.

8. Welche von beiden Theorien man für die Auffassung der zwei Seiten auch in Anspruch nehmen mag, für jeden von ihnen, so wie sie in der Regel formuliert werden, besteht die Schwierigkeit, daß sie den Parallelismus nicht als eine notwendige oder selbstverständliche Folge hinzustellen vermag. Daß mit einer Änderung auf der einen Seite eine ent-

sprechende auf der anderen verbunden ist, kann weder innerhalb der subjektiven noch innerhalb der objektiven Bestimmung der »Seiten« gefordert werden. In unserer Erfahrung sind z. B. Dauer und Stärke eines Tons unabtrennbare Eigenschaften desselben, aber es folgt daraus mit nichten, daß jeder Änderung der Dauer eine solche der Stärke parallel gehen müsse. Ebenso wenig braucht eine Modifikation innerhalb einer subjektiven Betrachtungsweise zugleich eine entsprechende Modifikation innerhalb einer anderen zu bedeuten. Dies ist nur dann notwendig und natürlich, wenn jede Änderung der Auffassung auf einer solchen der Substanz beruht. In der Tat: sind die Planetenbewegungen selbst andere geworden, so hat davon nicht nur die ptolemäische, sondern auch die kopernikanische Konstruktion des Sonnensystems Notiz zu nehmen. Also nur wenn man die »Seiten« jeder relativen Selbständigkeit beraubt, ist der Parallelismus eine Folgerung des monistischen Grundgedankens. Aber die hier angegebene Voraussetzung pflegt nicht hervorgehoben zu werden und ist auch keine naheliegende oder wahrscheinliche. Warum soll nicht jede Betrachtungsweise für sich noch besonderen Gesetzen unterliegen, die für die andere nicht gelten und auch mit der aufzufassenden Substanz selbst nichts zu tun haben? Wenn ich unter dem Gesichtspunkt des ptolemäischen Systems hier einige Gleichungen anders ordne, dort den Ansatz einfacher in Rechnung stelle, so sind das Modifikationen, die nicht auf einer Änderung des darzustellenden Tatbestandes beruhen und somit auch nicht entsprechende Umgestaltungen in dem anderen System mit sich führen. Ist der universelle, durchgängige Parallelismus der »Seiten« nur unter einer bestimmten, nicht gerade wahrscheinlichen Voraussetzung für die subjektive Zweiseitentheorie abzuleiten, so gewinnt er dagegen für die objektive den Charakter einer Selbstverständlichkeit, wenn man die beiden Seiten für identisch hält. Dann freilich ist jede Änderung der einen Seite zugleich und notwendig eine solche der anderen Seite; dann aber hat auch das Recht zur Unterscheidung zweier Seiten natürlich aufgehört. In jedem anderen Falle ist nicht einzusehen,

warum eine jede Änderung, ein jeder *modus* in dem einen Gebiet mit einem entsprechenden Vorgang in dem anderen verbunden sein muß.

9. Ein besonderer Vorzug der subjektiven Zweiseitentheorie ist darin zu finden, daß sie den Unterschied zwischen der einheitlichen Realität und ihren beiden Erscheinungsweisen deutlich hervortreten läßt, während die objektive Theorie genötigt ist, zu künstlichen Hilfsmitteln zu greifen, um den Unterschied verständlich zu machen. Ein solches Hilfsmittel ist z. B. die Annahme des Spinoza, daß der Substanz außer den beiden erkennbaren noch unzählige andere unerkennbare Attribute zukommen. Ohne derartige besondere Konstruktionen ist die objektive Zweiseitentheorie stets in Gefahr, in den konkreten Monismus umzuschlagen, d. h. die Eine Substanz mit ihren beiden Attributen zu identifizieren. Auf den gleichen Gesichtspunkt läuft ein weiterer Vorzug der subjektiven Theorie hinaus. Sie kann zweifellos die Identität der sich selbst gleichbleibenden, einheitlichen Realität besser verständlich machen. Ob man ein Wesen so oder so ansieht, muß natürlich auf die Identität des Wesens ohne Einfluß bleiben. Für die objektive Theorie dagegen sind die beiden Seiten zugleich objektive Merkmale der Realität, nimmt diese also an dem Unterschiede jener teil, die, wie Spinoza sagt, ihre *essentia* ausdrücken. Daß daher das ausgedehnte und das denkende Ding nur ein Ding ist, ist hier nicht ohne weiteres begreiflich.

10. Diesen Vorzügen der subjektiven stehen aber auch solche der objektiven Zweiseitentheorie gegenüber. Ein erster liegt darin, daß sie das Physische und Psychische als reale Unterschiede anerkennt und damit der Auffassung der Einzelwissenschaften entgegenkommt, während die subjektive Theorie in den beiden Seiten bloße Erscheinungsweisen, Unterschiede der Auffassung erblickt und damit die Objekte der Naturwissenschaft bzw. der Psychologie zu bloßen Phänomenen herabdrückt. In der Tat wird für die subjektive Zweiseitentheorie der Monismus regelmäßig zu einer provisorischen Ansicht von relativer Berechtigung, die mit dem Idealismus verbunden in eine spiritualistische Meta-

physik übergeht oder in den Materialismus umschlägt, wenn die Naturrealität allein anerkannt wird. Man kann daher von diesem Standpunkt aus sagen, daß nur die objektive Theorie ernsthafter metaphysischer Monismus ist. Ferner — und darin besteht ein zweiter Vorzug dieser Theorie — ist nur sie in der Lage, die Zweiheit der beiden Seiten als eine tatsächlich bestehende, wirklich gegebene hinzustellen und damit der Frage zu entziehen, die sich bei der subjektiven Theorie sofort erhebt, warum es nämlich nur zwei solche Auffassungen des einen Wesens soll geben können. Als eine subjektive Angelegenheit ist die Wahl des Standpunktes von dem zu betrachtenden Gegenstande unabhängig. So kann denn auch unser Sonnensystem nicht nur von der Erde oder der Sonne, sondern noch von beliebig vielen anderen Standorten aus aufgefaßt werden. Es ist darum sehr unwahrscheinlich, daß Physisches und Psychisches sich nur durch den zufälligen Gesichtspunkt unterscheiden sollen, den man bei der Erkenntnis desselben Wesens zugrunde legt. Endlich dürfen wir der objektiven Theorie einen dritten Vorzug deshalb zuschreiben, weil sie alle Unterschiede der einen oder anderen Seite ohne weiteres als Unterschiede der Substanz begreifen läßt. Jede Änderung der Eigenschaften ist eine Änderung des in ihnen sich offenbarenden Wesens. Dagegen ist es für die subjektive Theorie durchaus nicht selbstverständlich, daß eine Modifikation innerhalb einer Betrachtungsweise auch für die einheitliche, identische Substanz eine Modifikation bedeutet.

11. Bei dieser Sachlage scheint es nun das beste zu sein, beide Theorien miteinander zu vereinigen, damit die Vorzüge einer jeden von ihnen zur Geltung kommen und zugleich die in ihrer Einseitigkeit wurzelnden Schwierigkeiten verschwinden. Man würde demgemäß anzunehmen haben, daß es sich bei dem Physischen und Psychischen um zwei objektive Seiten desselben Wesens und außerdem um zwei subjektive Standpunkte oder Betrachtungsweisen handle. In einem von Fechner gebrauchten Bilde tritt uns diese Ansicht entgegen. »Wenn jemand innerhalb eines Kreises steht, so liegt dessen konvexe Seite für ihn ganz verborgen

unter der konkaven Decke; wenn er außerhalb steht, umgekehrt die konkave Seite unter der konvexen Decke. Beide Seiten gehören ebenso untrennbar zusammen, als die geistige und leibliche Seite des Menschen, und diese lassen sich vergleichsweise auch als innere und äußere Seiten fassen; es ist aber auch ebenso unmöglich von einem Standpunkt in der Ebene des Kreises beide Seiten des Kreises zugleich zu erblicken, als von einem Standpunkt im Gebiete der menschlichen Existenz diese beiden Seiten des Menschen. Erst wie wir den Standpunkt wechseln, wechselt sich die Seite des Kreises, die wir erblicken, und die sich hinter der erblickten versteckt.« Das Bild läßt sich offenbar noch vollkommener durchführen, wenn wir den Kreis durch eine Kugelschale ersetzen, bei der es in der Tat unmöglich wird, von außen ihre Konkavität und von innen ihre Konvexität zu bemerken. Da nun beide sicherlich objektive Eigenschaften sind (man denke nur an die Behandlung von Konkav- und Konvexspiegeln in der Optik), so haben wir eine Verbindung von subjektiver und objektiver Zweiseitentheorie vor uns. Dieser neuen Auffassung des Monismus könnte man zunächst entgegenhalten, daß sie den Unterschied der zwei Seiten überflüssigerweise verdoppelt. Es würde genügen, ihn nur in objektiver oder subjektiver Form bestehend zu denken. Mit den Begriffen der äußeren und inneren Wahrnehmung und Erfahrung ist ja überhaupt nichts Rechtes anzufangen; sie bedeuten nicht sowohl ursprüngliche Verschiedenheiten des wahrnehmenden Aktes, als vielmehr Unterschiede in der Richtung, in dem Gegenstande desselben (vgl. § 8, 3. 8—10).

Schwerer wiegt, daß die Vorteile, die man sich von dieser Verbindungstheorie versprechen konnte, gar nicht bestehen. Denn nicht nur die Nachteile der beiden in ihr vereinigten Theorien haben ihren Grund in deren einseitiger Geltung, sondern auch die Vorzüge. Immerhin könnte man meinen, daß sich dann ein Ausgleich zwischen den Mängeln und Vorteilen herausbilde, die der Verbindungstheorie ein Übergewicht gegenüber den einseitigen Auffassungen des Monismus verleihe. Aber dieser angebliche Vorzug wird sofort

hinfällig, wenn man bedenkt, daß die Verbindungstheorie eine neue Schwierigkeit einführt, die durch die Voraussetzung eines Parallelismus zwischen den objektiven und subjektiven Seiten entsteht. Warum soll und muß zu jedem der beiden objektiven Merkmale auch je eine subjektive Betrachtungsweise in genauer Koordination gehören? Sind Konkavität und Konvexität objektive Eigenschaften, so bedarf man zu ihrer Feststellung nicht zweier gesonderter Standpunkte der Beobachtung. Andererseits braucht eine Änderung des Standpunkts durchaus nicht eine Änderung des Gegenstandes zu bedeuten. Somit verdient auch die Verbindungstheorie keine größere Anerkennung. Sie teilt mit der subjektiven und objektiven Anschauung deren Vorzüge und Mängel und fügt dazu noch eine weitere höchst zweifelhafte Annahme hinzu.

12. Eine letzte, vierte Möglichkeit besteht darin, daß man nur die eine Seite subjektiv, die andere dagegen objektiv interpretiert. Hiernach würde z. B. das Psychische durch eine bloße Betrachtungsweise entstehen, sich als Erscheinung darstellen, und das Physische die ihr zugrunde liegende Realität sein. Oder es müßte das Physische als ein durch unsere Erkenntnisart mögliches Phänomen (bzw. als eine begriffliche Fiktion; so Schlick s. u. S. 243) und das Psychische als die allein vorhandene, auch hinter dieser Erscheinung stehende Realität gelten. Dann würden sich also beide »Seiten« wie Erscheinung und Realität zueinander verhalten.

Damit ist offenbar der Monismus aufgegeben. Denn seine Eigentümlichkeit besteht ja gerade in der Anerkennung gleichen Seinswertes für beide Seiten. Entweder sind sie beide Standpunktssache im Sinne der subjektiven oder beide reale Eigenschaften im Sinne der objektiven Theorie. Hebt man diese Gleichwertigkeit auf, so haben wir einen Materialismus oder einen Spiritualismus vor uns. Jener betrachtet das Psychische, dieser das Physische als bloße Erscheinung. Der Materialismus aber macht es nicht verständlich, wie Materie und Energie, Körper und Bewegungen als Empfindungen und Vorstellungen, Gefühle und

Gedanken »erscheinen« können. Setzt er voraus, daß solche Erscheinung nur für ein erkennendes Subjekt entstehe, so hat er bereits Psychisches, das nicht Erscheinung ist, angenommen oder sich in eine unendliche Reihe verstrickt (ist das erkennende Subjekt Erscheinung, so muß es einem erkennenden Subjekt erscheinen, auch dieses muß wieder für ein erkennendes Subjekt Erscheinung sein usw.).

Die spiritualistische Möglichkeit ist neuerdings, auch unter dem Namen eines psychophysischen Idealismus, mit besonderem Nachdruck von Heymans und Strong vertreten worden. Wenn dabei angenommen wird, daß Bewußtseinsinhalte überhaupt die eigentlichen Gegenstände unserer Wahrnehmungen seien, so läßt sich diese Annahme nur auf die Wahrnehmung belebter, beseelter Körper stützen und gewiß nicht verallgemeinern. Aber auch bei der idealsten Beobachtung eines fremdes Bewußtsein begleitenden Hirnprozesses wäre eben nur dieser, physiologisch und anatomisch näher zu bestimmende, körperliche Vorgang und nicht das fremde Bewußtsein zu erfassen. Es ist ja eine für die Psychologie in gewisser Hinsicht grundlegende und für die Praxis des Lebens sehr bedeutungsvolle Einsicht, daß wir nur von unserem eigenen Bewußtsein eine unmittelbare, von dem fremder Individuen dagegen eine nur mittelbare, mehr oder weniger lückenhafte und unsichere Kenntnis haben¹⁾. Diese Einsicht hinwegzudeuten, wird auch dem psychophysischen Idealisten nicht gelingen. Ebenso ist es bedenklich, die Realitäten, die von der Naturwissenschaft aus dem, was unserer äußeren Wahrnehmung gegeben ist, herausgearbeitet werden, schlechthin für phänomenal zu erklären. Die Naturrealität ist nicht eine »mögliche Wahrnehmung«, die stets die Beziehung zu einem wahrnehmenden Subjekt enthielte. Vielmehr wollen und sollen die naturwissenschaftlichen Begriffe das dar-

¹⁾ Damit steht es natürlich nicht im Widerspruch, daß Erfahrung in dem psychologischen Verständnis unserer Mitmenschen den Anschein einer ebenso unmittelbaren Erfassung ihres Seelenlebens, wie des eigenen, entstehen läßt. Eine Evidenz der psychologischen Fremdwahrnehmung aber, die mit der der psychologischen Selbstwahrnehmung wetteifern könnte, gibt es nicht.

stellen, was vom wahrnehmenden Subjekt unabhängig ist, und sie entfernen geradezu alle anschaulichen, vorstellbaren Bestandteile aus ihrem Inhalt. Sind wir aber zur Erkenntnis gelangt, daß weder das Psychische noch das Physische in unmittelbarer Erfahrung so erfaßt werden, wie sie an sich sind, daß auf dem Gebiet der »inneren« ebenso wie auf dem der »äußeren« Wahrnehmung ein kritischer Realismus zu Recht besteht, dann wird der spiritualistischen Wendung des Monismus eine Hauptstütze entzogen. Nach dieser Abschweifung über pseudomonistische Richtungen kehren wir zu der eigentlichen und besonderen Gestalt dieser Theorie zurück.

13. Der Monismus wird, wie wir oben gezeigt haben (7.—11.), in jeder Gestalt zu einem Dogma, das sich durch Bilder verständlich zu machen sucht und mit diesen wehrlos zahlreichen Angriffen preisgegeben ist. Und das alles geschieht, um der Annahme einer psychophysischen Kausalität zu entgehen, die, wie die Monisten selbst zugeben, einfacher und näherliegend wäre, aber aus den in § 2 behandelten Gründen unzulässig sein soll! Daß diese Gründe nicht allzu schwer wiegen, haben wir gezeigt, und es scheinen darum die Opfer, die der Monismus seinerseits bringen muß, in keinem rechten Verhältnis zu dem mit ihnen errungenen Vorteil zu stehen. Denn außer den die allgemeine Durchführung des monistischen Grundgedankens betreffenden, im bisherigen zur Sprache gekommenen Schwierigkeiten ergeben sich weitere aus den besonderen Folgerungen, die er einschließt. Eine erste bedenkliche Folgerung besteht in der doppelten Transzendenz des abstrakten Monismus. Nicht nur wird eine (bestimmbare oder unbestimmbare) Einheit des Physischen und Psychischen angenommen, die durchaus jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung und wissenschaftlicher Erkenntnis liegt, sondern es wird auch das Gebiet des Seelenlebens über alle durch Erfahrung bekannten und geforderten Grenzen hinaus erweitert. Nach dem Prinzip des psychophysischen Parallelismus (vgl. § 8, 5) hat man anzunehmen, daß jedem Bewußtseinsinhalt ein physiologischer Prozeß im Gehirn, den man mit Rücksicht darauf einen psychophysischen Prozeß nennt, gesetzmäßig entspricht. Da dies Prinzip über

die Art des Zusammenhangs selbst nichts aussagt und keine Ergänzung des empirisch Feststellbaren in sich schließt, ist es so recht geeignet der exakten Forschung als vorsichtige allgemeine Formulierung eines bisher als gültig befundenen Verhaltens gute Dienste zu leisten¹⁾. Wird dies Parallelgehen aber im monistischen Sinne dahin gedeutet, daß sich Körper und Seele wie zwei Seiten eines und desselben Wesens ansehen lassen, so muß natürlich der Unterschied zwischen den von Bewußtseinsvorgängen begleiteten und den ohne sie erfolgenden physiologischen Prozessen verschwinden. Das unbewußt Psychische in einem viel weiteren Umfange, als es die reine Psychologie (vgl. § 8, 4) braucht und annimmt, hält damit seinen Einzug. Denn nicht nur Gehirnprozesse aller Art, sondern auch beliebige andere körperliche Vorgänge, wie Blutzirkulation, Drüsensekretion, Wachstum einzelner Organe, Stoffwechsel u. a. müssen hier nach ihre psychische Ergänzung empfangen. Aber das Seelenleben, das wir einer jeden Körperzelle zuschreiben, ist der Selbstwahrnehmung nicht zugänglich und darum nicht mit demjenigen auf eine Stufe zu stellen, das an die Leistungen eines großen Zellkomplexes, des Gehirns, gebunden gedacht wird. Die durchgehende Entsprechung, den universellen Parallelismus, den der Monismus also annehmen muß, hat mit dem empirischen Prinzip des psychophysischen Parallelismus nichts zu tun und bedeutet daher eine Überschreitung unserer Erfahrung und erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis in einer durch diese nicht vorgezeichneten Richtung.

14. Aber der Monismus geht noch weiter, indem er ein Seelenleben auch der anorganischen Welt beilegt und somit zu der Annahme gelangen muß, daß jedes Atom, die letzte körperliche Einheit, schon einen gewissen keimhaften Ansatz seelischen Seins in sich berge. Damit macht sich der Monismus einer gleichen Erfahrungsüberschreitung schuldig, wie wir sie bereits beim Spiritualismus bedenklich fanden (vgl. § 20, 9), ja einer noch schlimmeren, indem er dem Atom eine neue, durch keine wissenschaftliche Untersuchung nahe-

¹⁾ Darüber scheint auch der von Dürr entwickelte partielle Monismus (vgl. S. 241) nicht wesentlich hinauszuführen.

gelegte Eigenschaft zuerkennt, während der Spiritualismus nur an dem Begriff des Atoms eine andere Deutung vornimmt. Daraus ergibt sich zugleich die auch bei dem Spiritualismus hervorgehobene Schwierigkeit, daß das Seelische im Gebiet des Anorganischen seinen aus der unmittelbaren Erfahrung eines Jeden verständlichen Sinn völlig einbüßen, zu einem inhaltsleeren Ausdruck werden muß, der uns eine Lösung des Welträtsels vorspiegelt, ohne sie zu geben. Denn das Psychische läßt sich bei anderen Wesen immer nur auf Grund der Ähnlichkeit unserer Ausdrucksbewegungen mit den ihrigen bestimmen. Unseren Mitmenschen schreiben wir ein dem unsrigen analoges Bewußtsein zu, weil sie reden und handeln, Mienen und Gebärden verändern gleich wie wir. Diese Analogie wird um so geringer und der darauf gebaute Schluß daher auch um so schwieriger, je weiter wir in der Reihe der Lebewesen hinuntersteigen, sie erreicht ihr unwiderrufliches Ende bei dem einfachsten derselben, bei der Zelle. Über die Natur der Psyche einer Zelle können wir nur ganz unsichere Vermutungen hegen, wir können sie nur konstruieren, nicht nachempfinden. Welcher Art aber ein Seeleninhalt beim Atom oder bei einem anorganischen Atomkomplex ist, darüber ist eine begründete, nicht rein willkürliche Aussage noch nicht vorgebracht worden. Natürlich entsteht außerdem für den Monismus noch die wissenschaftlich ungelöste Aufgabe, zu zeigen, wie sich die Atomseelen zu Zellenseen und diese wiederum zu den uns empirisch bekannten Einzelseelen verbinden. Somit kennzeichnet sich auch von diesem Gesichtspunkt aus der Monismus als eine phantastische und nicht als eine wissenschaftlichen Bedürfnissen entsprungene und genügende Metaphysik.

15. Eine zweite bedenkliche Folgerung betrifft die für den Monismus notwendige Auffassung des Geschehens. Physisches und Psychisches sind zwei Erscheinungsreihen, die in sich geschlossen, einander selbständig und einflußlos gegenüberstehen und zugleich wunderbarerweise einander genau entsprechende Änderungen zeigen. Man darf hiernach ein Psychisches nur aus Psychischem und ein Physisches nur aus Physischem ableiten und erklären. Damit aber kommen

wir zu seltsamen Vorstellungen auf psychischem ebenso wie auf physischem Gebiet. Dort wird die einfachste Wahrnehmung für uns unverständlich. Höre ich ein Geräusch, das plötzlich erschallt, so kann ich dieses doch nicht auf mein vorhergehendes Seelenleben zurückführen, ich darf es aber nach dem Monismus nicht aus physischen Vorgängen erklären. Ich muß mir also eine psychische Kausalreihe erst konstruieren, indem ich annehme, daß den Luftschwingungen, ebenso wie den von ihnen veranlaßten Erregungen des Hörnerven und schließlich einer gewissen Partie des Gehirns psychische Begleiterscheinungen entsprechen, die zum Auftreten der Empfindung geführt haben. Nicht also die physischen Vorgänge als solche, sondern vorausgesetzte, gänzlich unbekannt psychische Parallelvorgänge sind bei jeder Wahrnehmung als Entstehungsbedingungen anzusehen. Die schwierige Frage, ob und inwieweit es überhaupt so etwas wie seelische Kausalität gibt und geben kann, wird ohne weiteres bejaht und ein allumfassender rein-seelischer Zusammenhang konstruiert, dessen rein spekulative Art und Richtung unzweifelhaft ist.

Noch auffälliger nimmt sich dies Bedenken in dem anderen Gebiet aus: wird auf psychischem die Wahrnehmung, so wird auf physischem die Willenshandlung unverständlich. Hier führt der Parallelismus zur Maschinen- oder Automaten-theorie, welche nur mechanisches Geschehen kennt und das Psychische zu einer einflußlosen Beigabe der körperlichen Vorgänge macht. Bei der Entwicklung der Organismen haben deren psychische Eigenschaften keine Rolle gespielt. Kant hat die Worte seiner Kritik der reinen Vernunft niedergeschrieben, nicht weil der Gedankenzusammenhang diese Worte forderte, sondern weil sein Gehirn seine Schreibbewegungen mechanisch leitete.

16. Und nun das größte aller Wunder, auf das Liebmann nachdrücklich hingewiesen hat, die genaue Entsprechung beider Seiten bei ganz verschiedener Gesetzmäßigkeit! Unsere Gedanken folgen normalerweise logischen Regeln, unser Wollen untersteht sozialen und ethischen Erwägungen und Normen, unser Gefallen und Mißfallen

ästhetischen Gesichtspunkten. Was hat damit die mechanische Kausalität zu tun, die unsere Gehirnprozesse nach der parallelistischen Auffassung beherrscht? Mischung und Entmischung, Austausch von Stoffen und Energiemengen sollen trotzdem so vor sich gehen, daß den logischen, ethischen und ästhetischen Regeln Entsprechendes geschieht. Dazu kommt, was besonders H. Driesch (Leib und Seele, 1916) betont hat, daß das Seelische einen weit höheren Grad von Mannigfaltigkeit aufweist als das Körperliche. Das Letztere ist erschöpfend gekennzeichnet durch folgende Bestimmungen: beharrlich, beweglich, so groß, durchaus unzusammendrückbar, stoßen- und gestoßen-werden-können, anziehen können. Damit vergleiche man den unübersehbaren Reichtum letzter, d. h. unableitbarer Bewußtseinslemente, z. B. die Fülle der Empfindungen, Gefühle, Gedanken. Ferner sind im Körperlichen alle Beziehungen (von der Kausalbeziehung abgesehen) Abwandlungen der Beziehung Neben, während die Beziehungen gedanklicher und seelischer Art eine überreiche Mannigfaltigkeit aufweisen: man denke an die logischen, sprachlichen, ethischen, politischen, sozialen, wirtschaftlichen, ästhetischen, religiösen Beziehungen. Wie soll man sich aber eine Entsprechung zwischen der Armut an Elementen und Beziehungen in der körperlichen und dem Überfluß in der seelischen Welt denken?

Jede der beiden Welten ferner verläuft nach Stumpfs Darstellung des Monismus genau so, wie wenn die andere nicht existierte. »Das ganze Tun und Treiben der Menschen, des Einzelnen, wie der Völker« könnte nach F. A. Lange »durchaus so vor sich gehen, wie es wirklich vor sich geht, ohne daß übrigens auch nur in einem einzigen dieser Individuen irgend etwas wie Gedanke, Empfindung usw. vor sich ginge.« Und das gleiche ließe sich wenigstens von Geschehnissen unseres Bewußtseins behaupten: dieser Gedankengang, jener Vorstellungsverlauf müßte sich abwickeln, auch wenn es gar keine physischen Parallelvorgänge gäbe. Trotzdem aber wird die genaueste Anpassung beider Erscheinungsreihen aneinander gefordert. Die allgemeine Unvergleichbarkeit des Physischen und des Psychischen, die wir früher, namentlich für

die einzelnen Vorgänge als solche, hervorgehoben haben, kehrt hier bei der Gegenüberstellung der für beide geltenden Gesetze und Prinzipien des Geschehens wieder. Einflußlos nebeneinander ablaufend, sollen doch beide Erscheinungsreihen sich so zueinander verhalten, als wenn beständig eine Wechselwirkung zwischen ihnen stattfände. Eine prästabilierte Harmonie, viel wunderbarer, als die nach Leibniz zwischen lauter gleichartigen Monaden bestehende, ist somit die Voraussetzung des Parallelismus. (Wenn Spinoza erklärt, daß Ordnung und Zusammenhang der Gedanken derselbe sei, wie Ordnung und Zusammenhang der Dinge [vgl. § 22, 4], so tritt hier, wie der Beweis dieses Lehrsatzes zeigt, eine andere Beziehung neben der parallelistischen des Monismus auf. Das Denken und sein Gegenstand, nicht das Denken und seine körperliche Begleiterscheinung sind mit Gedanke [*idea*] und Ding [*res*] gemeint. Nun richtet sich das Denken nach seinen Objekten, wird durch sie bestimmt, ist von ihnen abhängig. Also muß auch sein Verlauf dem seiner Gegenstände gleichen.)

17. Nun kann man ja gewiß, um allen diesen Schwierigkeiten zu entgehen, die seltsame Übereinstimmung ebenso wie die inneren Zusammenhänge des Physischen und Psychischen auf das Wirken und Wollen der ihnen zugrunde liegenden substantiellen Einheit zurückführen und alle Geheimnisse in diesen unergründlichen realen Urgrund verlegen. Aber damit hat man zugleich zugegeben, daß der Monismus sich bei jedem Versuch, seine Ideen anzuwenden und durchzudenken, in unlösbare Rätsel und Schwierigkeiten verstrickt, und daß eine wissenschaftliche Metaphysik über seine bloße leere Möglichkeit nicht hinauskommt.

Wir können uns daher nicht davon überzeugen, daß der Monismus die überzeugendste metaphysische Bestimmung des Seienden genannt werden dürfe. Vielmehr behaupten wir als Ergebnis unserer Kritik der die Qualität des Realen bestimmenden metaphysischen Richtungen, daß der Dualismus gegenwärtig die größte Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann, sowohl wegen seiner relativ besten Übereinstimmung mit den Einzelwissenschaften, als auch

wegen seiner Vereinbarkeit mit erkenntnistheoretischen und logischen Anforderungen. Gewiß bestehen auch gegen ihn Bedenken, aber diese liegen nicht sowohl darin, daß der allgemeine Gedanke und die Durchführbarkeit desselben logisch oder einzelwissenschaftlich zu beanstanden wären, als vielmehr darin, daß manche Einzelfragen, wie die nach der Herkunft des Psychischen oder nach der eigentlichen Natur der psychophysischen Beziehung, bisher keine völlig befriedigende Beantwortung gefunden haben.

Anmerkung. Der Name Monismus (= Einheitslehre) wird auch für die Annahme eines Zusammenfallens von Gott und Welt oder den Pantheismus (vgl. § 26) in Anwendung gebracht. Selbst in der Erkenntnistheorie redet man in der Gegenwart von einem Monismus, indem man die Behauptung einer ursprünglichen Einheit der Erkenntnis oder des Bewußtseins im Gegensatz zur dualistischen Trennung von Vorstellung und Gegenstand so bezeichnet (vgl. § 17, 7). In dieser Mannigfaltigkeit der Bedeutungen hat eine kritische Darstellung von F. Klimke: *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*, 1911, darüber gehandelt. Unold hat einen erkenntnistheoretischen Begriff des Monismus aufgestellt, wonach die Mittel und Wege der wissenschaftlichen Forschung die einzigen sind, die zu einer Erkenntnis führen. Ähnlich vertritt M. Schlick, *Allg. Erkenntnislehre* 1918 S. 276 ff. den Monismus als die Überzeugung, »daß alle Qualitäten des Universums, daß alles Sein überhaupt insofern von einer und derselben Art ist, als es der Erkenntnis durch quantitative Begriffe (d. h. solche der Physik) zugänglich gemacht werden kann«. Den metaphysischen Monismus lehnt er ab.

An Literatur sei außer der § 8 zitierten genannt:

- A. Drews: *Geschichte des Monismus im Altertum*. (Synthesis 5), 1913.
A. Drews: *Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter* (I. Systematisches, II. Historisches).
Rud. Eisler: *Leib und Seele*, 1906. *Geschichte des Monismus*, 1910.
B. Erdmann: *Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele*, 1908.

C. A. Strong: *Why the Mind has a Body*, 1903 (vertritt den psychophysischen Idealismus; ebenso G. Heymans in der Ztschr. f. Psychol. Bd. 63 f. und 75 f.).

M. Wartenberg: *Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung*, 1900.

§ 23. MECHANISMUS UND TELEOLOGIE.

1. Von der Frage nach der Qualität des realen Seins werden wir nun zu dem Problem des realen Geschehens geführt, dessen Form und Gesetzmäßigkeit nach dem Mechanismus in dem blinden und notwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung besteht, wie er in der sogenannten Naturkausalität vorbildlich dargestellt ist. Da hier alle Zusammenhänge im letzten Grunde auf statische und dynamische Gesetze (d. h. solche des Gleichgewichts und der Bewegung) zurückgeführt werden können und die Wissenschaft von solchen Gesetzen Mechanik heißt, so pflegt man diese ganze Betrachtung selbst eine mechanistische zu nennen. Dadurch tritt sie offenbar in eine enge Beziehung zu dem Materialismus, und in der Tat finden wir diesen in der Geschichte der Philosophie durchweg gepaart mit dem Mechanismus. So ist das Verhältnis schon innerhalb des antiken Atomismus, der frühesten Form des Materialismus (vgl. § 19, 2). Das ganze Geschehen vollzieht sich nach Leukipp und Demokrit in Form von Bewegungsvorgängen, die teils in einem freien Fall der Atome, teils in den durch gegenseitigen Druck oder Stoß bewirkten Änderungen desselben bestehen. Von der ausnahmslosen Geltung des Mechanismus sind ebenso in der neueren Philosophie Hobbes und der Verfasser des *Système de la nature* überzeugt. Aber nicht nur bei Materialisten finden wir diese Richtung vertreten, sondern auch bei Monisten. So ist z. B. Spinoza ein nicht minder entschiedener Verfechter des Mechanismus als Hobbes. Weder gibt es einen freien Willen, der den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung durchbräche, noch sind Zwecke vorhanden, nach denen sich das Geschehen zu richten hätte. In dem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität (vgl. § 21, 5) und in der darauf beruhenden Auto-

matentheorie (vgl. § 22, 15) des Monismus ist der Mechanismus gleichfalls zu einer wenn auch beschränkten Anwendung gekommen.

2. Eine ausschließliche Ausprägung der teleologischen, eine Zielstrebigkeit und Zweckmäßigkeit des Geschehens in der Welt behauptenden Ansicht finden wir in der Geschichte der Philosophie nirgends. Denn überall, wo sie zur Geltung gebracht wird, pflegt der Mechanismus zugleich als eine, wenn auch untergeordnete, Form des Geschehens anerkannt und eingeschlossen zu werden. So steht es bereits bei Platon, dem ersten unzweifelhaften Teleologen in der Geschichte der Philosophie. Nach Zwecken, nach Urbildern der Dinge, nach Ideen ist Alles bei ihm entstanden und entwickelt sich Alles. Aber zugleich werden die unmittelbaren Veranlassungen jeder einzelnen Stufe oder Phase des Werdens im Sinne einer rein kausalen Betrachtungsweise beurteilt. Der Gegensatz zwischen Idee und Materie prägt sich darin aus, daß dort Vernunft und Zweck, hier dagegen blinde Notwendigkeit herrschen soll. Noch schärfer und klarer wird diese Unterordnung des Mechanismus unter die Teleologie von Aristoteles durchgeführt. Einerseits findet sich in der Natur alle Veränderung in der Form der Ortsveränderung oder Bewegung verwirklicht und hier beherrscht durch eine rein mechanische Gesetzmäßigkeit. Andererseits aber liegt das Ziel alles Werdens in dem Wachstum der Form, der Energie, des aktuellen Prinzips. Und so wird der mechanischen Gesetzmäßigkeit eine teleologische übergeordnet. Die Natur handelt nicht zwecklos, sondern verwendet Alles zu etwas Nützlichem, und diese allgemeine Zweckmäßigkeit kann nur erklärt werden, wenn man das Wirken der Natur selbst als ein zielstrebiges oder zwecktätiges auffaßt. Darum sind die mechanischen Ursachen zwar unentbehrliche Bedingungen oder Hilfsmittel zur Realisierung dieser Zwecke, aber als eigentliche Ursachen betrachtet Aristoteles die Zweckursachen (*causae finales*). Diese Teleologie ist für eine ganze Reihe ähnlicher Auffassungen typisch geworden. So hat späterhin Leibniz eine Versöhnung von Mechanismus und Teleologie durchzuführen versucht und im 19. Jahrhundert

Lotze die ausnahmslose Geltung und zugleich untergeordnete Bedeutung des Mechanismus vertreten.

3. Im Gegensatz zu diesen metaphysischen Auffassungen des Mechanismus und der Teleologie, die zu einer Aufnahme des ersteren in die letztere, also zu einer Unterordnung des Mechanismus unter die Zweckbetrachtung geführt haben, gelangt Kant bei einer kritisch-empirischen Untersuchung ihres Verhältnisses in seiner »Kritik der Urteilkraft« zu einer Nebenordnung beider. Zweckmäßig nennen wir nach ihm einen Naturgegenstand, insofern er seinem Begriff angemessen erscheint oder seine Teile durch das Ganze bestimmt werden. Eine solche Zweckbetrachtung ist nicht eine metaphysische, transzendente Zwecke oder Ziele der Natur aufstellende, sondern eine erkenntnistheoretische, den immanenten Zusammenhang eines Gegenstandes selbst berücksichtigende und ausdrückende.

Die nächste Veranlassung zu einer derartigen Betrachtung der Natur liefert der Organismus, in dem wir alle Glieder und Funktionen der Erhaltung des Individuums und der Art dienstbar finden, und in dem sich eine regulierende Wechselwirkung zwischen den einzelnen Bestandteilen abspielt. Von hier aus aber erweitert sich die teleologische Auffassung über die ganze Natur, die gleichfalls als ein System nach der Regel der Zwecke angesehen werden kann. Als Ziel der gesamten Naturentwicklung erscheint Kant das moralische Subjekt, denn nur bei der Sittlichkeit höre die Frage nach dem Wozu auf, einen Sinn zu haben. Mit der mechanistischen Auffassung streitet die teleologische nicht, sobald man sich bewußt ist, nur ein regulatives (vgl. § 5, 4), nicht aber ein konstitutives Prinzip damit vertreten zu können, d. h. wenn man etwas lediglich vom Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit betrachtet und beurteilt, wenn man aber den Zweck und die Zweckmäßigkeit nicht in den Gegenstand selbst verlegt. Als eine subjektive Maxime der Urteilkraft (ein Leitsatz der Beurteilung) wird daher die Teleologie vornehmlich dort anzuwenden sein, wo eine mechanistische Auffassung nicht oder noch nicht durchführbar ist. So würden sich beide ergänzen, aber auch fördern, denn die Annahme der Zweckmäßigkeit

kann als heuristisches Prinzip bei einer kausalen Untersuchung dienen, d. h. uns bei der Auffindung der einzelnen ursächlichen Zusammenhänge förderlich sein, deren Zusammenwirken das Ergebnis hat, das wir als den Zweck beurteilen (nämlich die Erhaltung und Entwicklung von Individuum und Gattung). Für eine intellektuelle (d. h. nicht sinnliche) Anschauung (vgl. § 15, 6), deren wir nicht fähig sind, würde überhaupt der Gegensatz beider Betrachtungen völlig verschwinden. Ihr Ausgangspunkt ist nur verschieden, sofern die mechanistische von den einzelnen kausalen Bedingungen herkommt, die teleologische von deren Gesamtergebnis.

Seitdem ist in ähnlicher Weise auch von modernen Logikern (besonders Sigwart und Wundt) das Verhältnis zwischen mechanistischer und teleologischer Auffassung bestimmt worden. Neuerdings hat Coßmann das Verhältnis genauer zu beschreiben versucht.

4. Empirischen und erkenntnistheoretischen Bestimmungen dieser Art bietet das Reich der Lebenserscheinungen die Grundlage dar. Für ihr Verständnis erschien dem Altertum die »Seele« notwendig (vgl. § 8, 2). Mit der Beschränkung dieses Begriffs auf das Bewußtsein wurden bei Descartes die vitalen (d. h. Lebens-) Vorgänge als solche zu rein automatisch-mechanisch sich vollziehenden. Dagegen erhob sich ein Vitalismus, der alles Lebendige als von einem besonderen Prinzip, einer sog. Lebenskraft beherrscht ansah und dadurch von allem Leblosen und Maschinenmäßigen unterschied. Insbesondere suchte die Schellingsche Naturphilosophie mit einer derartigen »organischen« Ansicht die Entwicklung und Gestaltung der Naturwesen zu durchdringen. Aber diese Aufstellung einer Lebenskraft im Sinne einer besonderen einheitlichen Naturkraft erwies sich der wissenschaftlichen Forschung mehr hinderlich als förderlich, da sie lediglich dem unbekanntem Etwas, das eben das Leben bedingen sollte, einen Namen gab¹⁾. So hat sie das Gebiet

¹⁾ Ist man sich bewußt, daß »Lebenskraft« nichts anderes darstellt als einen Sammelnamen für die — erst noch zu erforschenden — mannigfaltigen Kraftkomponenten des Lebensprozesses, so ist gegen den Ausdruck nichts einzuwenden.

des Organischen ebensowenig wirklich erklären können, als die Begriffe besonderer seelischer Vermögen im 18. Jahrhundert das Gebiet der Bewußtseinsvorgänge. Darum war es eine natürliche Reaktion der einzelwissenschaftlichen Forschung, daß die moderne Physiologie (namentlich auf Veranlassung von Lotze) als regulatives Prinzip (d. h. als Leitgedanken) für die Untersuchung der Lebensvorgänge den Mechanismus einführte.

Schon vor dieser Bekämpfung des Vitalismus in der Physiologie hielt nach der endgültigen Ablehnung der alten Seelenvermögen der Mechanismus seinen Einzug auch in die Psychologie, indem Herbart nichts Geringeres anstrebte, als eine Mechanik des Geistes zu entwerfen (vgl. § 8, 6). Etwas später wurde durch die Darwinsche Deszendenzlehre eine mechanische Theorie der organischen Zweckmäßigkeit auch in der Entwicklungslehre zu geben versucht. Nach dieser Theorie findet unter den »zufällig« variierenden Gliedern einer Familie eine natürliche Auslese der zweckmäßiger organisierten Wesen statt, indem sie sich leichter im »Kampf ums Dasein« erhalten und dadurch zugleich größere Aussichten erlangen, durch Fortpflanzung das Bestehen ihrer Art zu sichern. Denken wir uns diesen Vorgang der Auslese durch große Zeiträume hindurch fortgesetzt, so soll sich durch ihn die Entwicklung zum Zweckmäßigen hin erklären lassen. Aber diese Theorie setzt offenbar eine gewisse Zweckmäßigkeit, deren Steigerung sie allein wahrscheinlich machen kann, schon voraus. Was Darwin daher im besten Falle erklären kann, ist nur die Entstehung neuer zweckmäßiger Organe, eine weiter getriebene Differenzierung, die Entwicklung komplexerer Daseinsformen aus einfacheren, nicht aber die bereits in jedem Organismus als lebender Substanz irgendwie verwirklichte Wechselbeziehung der Teile auf das einheitliche Ziel der Erhaltung des Individuums und der Art.

Diese offenbaren Mängel des Darwinismus haben in neuester Zeit wiederum vitalistische Tendenzen hervortreten lassen, die sich jedoch von dem älteren Vitalismus durch eine größere Vorsicht unterscheiden, insbesondere durch das Bemühen,

der kausal-mechanischen Forschung nicht den Weg zu versperren, sondern ihr Aufgaben zu stellen. Driesch, ein Vorkämpfer dieses Neovitalismus, hat die »Autonomie der Lebensvorgänge« genauer präzisiert. Dabei ist er zu dem Begriff der Entelechie von Aristoteles zurückgekehrt, einer »intensiven Mannigfaltigkeit« als der Konstanten eines organischen Systems, die eine mitbestimmende Bedingung desselben ist. Zur näheren Fassung dieses Begriffs hat er auch die »Seele« wieder herangezogen. Sie ist die Trägerin des teleologischen Geschehens in den Lebenserscheinungen und mit einer gewissen Zielstrebigkeit (»prospektiven Potenz«) ausgerüstet, darin ist ausgedrückt, daß die früheren Stadien des Lebensprozesses eine bedingende, richtunggebende Bedeutung haben. In seiner konkreteren Schilderung der den zweckmäßigen Gestaltungen zugrunde liegenden psychischen Prozesse hat Pauly diese »Potenz« unter dem Namen eines »urteilenden Prinzips« zusammengefaßt.

5. Nur eine oberflächliche und der geschichtlichen Kenntnis entbehrende Betrachtung konnte stolz verkünden, daß mit dem Wachstum des Mechanismus die teleologische Auffassung des Weltgeschehens ihr Recht ganz verloren habe. Denn von einer weit größeren Herrschaft des mechanischen Zusammenhanges, als sie heute nachgewiesen ist, war bereits Leibniz überzeugt, und auch Kant hat die in der Gegenwart erworbenen Fortschritte im großen und ganzen schon vorausgesehen. Ebenso ist Lotze trotz seiner scharfsinnigen Bekämpfung der Annahme einer Lebenskraft und seiner Empfehlung einer mechanistischen Auffassung des Organischen ein Teleologe geworden und geblieben. Es muß also doch wohl eine Vereinigung beider Beurteilungen der Natur möglich sein. Um das zu prüfen, suchen wir uns den Sinn von Mechanismus und Teleologie oder von Kausalität und Finalität etwas näher zu vergegenwärtigen.

Für die Kausalität gilt als allgemeiner Grundsatz: Gleiche Ursachen bzw. Bedingungen haben gleiche Wirkungen bzw. Folgen. Die Annäherung eines Eisenstabes hat immer die Drehung einer Magnetnadel zur Folge; Sonnenstrahlen erwärmen stets einen Stein, auf den sie fallen. Die

Naturgesetze sind, soweit sie kausale Verhältnisse zum Ausdruck bringen, Formeln, welche diese konstanten Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung bzw. zwischen Bedingungen und Folgen darstellen. Für die Finalität dagegen gilt als allgemeiner Grundsatz: Gleiche Zwecke oder Ziele können durch verschiedene Mittel erreicht werden. Der Erhaltung eines Organismus dienen die mannigfaltigsten Schutzvorrichtungen; die Ernährung desselben kann auf die verschiedenartigste Weise bewirkt werden. Wegen der relativen Einfachheit und der Konstanz der Zwecke sind diese meist leichter und besser erkennbar, als die Ursachen, durch die sie verwirklicht werden. Ein Widerspruch mit dem kausalen Verhalten liegt jedoch nicht vor, weil man den oben angeführten Grundsatz nicht umkehren darf. Zwar sind gleiche Ursachen notwendig mit gleichen Wirkungen verbunden, aber gleiche Wirkungen können aus verschiedenen Ursachen hervorgehen. Denn zu einer Ursache gehört eine ganze Mannigfaltigkeit einzelner Bedingungen a, b, c usw. Es muß daher eine bestimmte Konstellation derselben immer eine ganz bestimmte Folgerscheinung hervorbringen, dagegen sind sehr verschiedene Kombinationen der a, b, c usw. denkbar, von denen die nämliche Folge herrühren kann. Darum ist von einer bestimmten Wirkung aus niemals auf eine bestimmte Kombination der Bedingungen, also eine bestimmte Ursache mit Sicherheit zu schließen. Außerdem können auch gewisse Elemente durch andere ersetzt oder im Austausch mit anderen vergrößert oder verringert werden, ohne daß sich das Ergebnis zu ändern braucht. Wir können uns somit im allgemeinen zwar leicht Wirkungen konstruieren, indem wir bestimmte Ursachen als gegeben voraussetzen, aber nicht ebenso sicher von einer vorhandenen Wirkung aus die Ursache, die zu ihr geführt haben muß, erschließen.

6. Die Einförmigkeit des Kausalzusammenhangs in der leblosen Natur überhebt uns der dadurch entstehenden Schwierigkeit für dieses Gebiet, und die Astronomie, Physik und Chemie pflegen daher mit der gleichen Zuverlässigkeit und Eindeutigkeit von gegebenen Wirkungen auf die Ur-

sachen zu schließen, wie aus diesen jene abzuleiten. Newton stellte geradezu die Forschungsregel auf, man müsse, soweit es angehe, gleichartigen Wirkungen dieselben Ursachen zuschreiben. Ganz anders verhält es sich jedoch damit in der organischen Natur. Was uns hier mit unverkennbarer Konstanz gegeben ist, das ist eine Wirkung, mögen wir sie nun die Befriedigung eines Lebensbedürfnisses oder die Erhaltung des Individuums oder die Erhaltung der Art oder die Form nennen; dagegen sind die Vorrichtungen, die diese Wirkung hervorbringen, so mannigfaltig und wechselnd, daß von ihr aus auf einen bestimmten Kausalzusammenhang gar nicht geschlossen werden kann. So gelangen wir hier zu demselben Verfahren, das wir Maschinen gegenüber einschlagen, deren Bau wir verstehen wollen: ihre Leistung ist uns der Schlüssel für die Bedeutung und den Zusammenhang der einzelnen Teile. Wegen dieser Verwandtschaft mit der Maschine ist auch der lebende Organismus nicht selten eine natürliche Maschine genannt worden.

Damit ist bereits gesagt, daß der Mechanismus in weitestem Umfang in den teleologischen Zusammenhang eines lebenden Wesens aufgenommen werden kann. Alle physikalischen und chemischen Prozesse, die sich im Leibe der Pflanze oder des Tieres, im einzelligen oder vielzelligen Organismus abspielen, sind für sich, d. h. von ihrer Beziehung auf die Lebensbedürfnisse abgesehen, physikalisch und chemisch zu fassen und zu behandeln. Man braucht also nicht von »Siegen« der mechanistischen (d. h. antiteleologischen) Anschauung zu sprechen, wenn es gelungen ist, die Gärung oder die Befruchtung, eine Drüsenausscheidung oder eine Muskelzusammenziehung auf rein mechanischem Wege anzuregen und organische Stoffe künstlich herzustellen. Erst wenn die Erzeugung eines noch so primitiven Lebewesens auf physikochemischem Wege möglich geworden sein sollte, würde der Mechanismus eine beachtenswerte Bedeutung für die Erklärung der eigentlichen Lebenserscheinungen erlangt haben. Daraus geht zugleich die Belanglosigkeit des Einwandes hervor, daß der Psychovitalismus die vitalen Prozesse im einzelnen nicht erkläre. Er will und soll gar nicht

an die Stelle des Mechanismus treten, sondern diesen ergänzen; jedenfalls hält er ihm die mechanisch noch nicht gelösten Probleme vor Augen. Wer eine Handlung auf Überlegung und Willensentschluß zurückführt, beansprucht ja auch nicht die einzelnen Muskelkontraktionen und motorischen Nervenregungen dadurch in ihrem physiologischen Ablauf zu erklären.

7. Die rein kausale Betrachtung kennt erstlich keinen Wertunterschied zwischen Ursache und Wirkung. Beide sind nur flüchtige Durchgangspunkte in dem Weltlauf, jede von ihnen heißt Ursache bzw. Wirkung nur in bezug auf die zu ihr in Beziehung gesetzte Wirkung bzw. Ursache und die Wirkung kann daher mit Rücksicht auf eine ihr folgende, aus ihr abzuleitende Erscheinung als Ursache, die Ursache ebenso mit Rücksicht auf eine ihr vorausgehende Erscheinung als Wirkung angesehen werden. Die Begriffe von Nutzen und Schaden, von Wohl und Wehe, von erhaltungsgemäßigem und erhaltungswidrigem Geschehen finden im einzelnen keine Anwendung in der leblosen Natur, weil sie keine ausgezeichneten dauernden Wirkungen kennt, auf die alles hinarbeiten scheint.

Für die finale Betrachtung aber besteht ein Wertunterschied zwischen dem konstanten Zweck und den verschiedenen Mitteln, und diese selbst werden, je nachdem sie mehr oder weniger leicht, rasch oder vollkommen ihr Ziel erreichen, als mehr oder minder zweckmäßig und damit wertvoll betrachtet. Für lebende Wesen hat es einen guten Sinn, von Nutzen und Schaden zu reden, und wir finden bei ihnen genug erhaltungswidrige, Wohl und Dasein bedrohende Umstände, um im Gegensatz dazu das Erhaltungsgemäße besonders hervorheben zu dürfen.

8. Ein zweiter sekundärer Unterschied zwischen Kausalität und Finalität besteht in folgendem. Alle kausale Auffassung und Untersuchung hat eine rückwärts gewandte (retrospektive) Tendenz, d. h. die Wirkung hängt nur von der (vorausgehenden) Ursache, ab. Es hat keinen Sinn zu behaupten, daß die Drehung der Magnetnadel auf die Annäherung des Eisenstabes einen Einfluß habe. Bei der

Finalität dagegen scheint uns in der Tat eine solche vorblickende (prospektive) Tendenz vorzuliegen, vermöge deren die Mittel auf den Zweck abzielen und dieser sie geradezu vorausbestimmt. Wenn sich z. B. der Stoffwechsel in den Organismen immer so vollzieht, daß deren Form erhalten bleibt, daß die einzelnen Teile in Entsprechung miteinander wachsen, wenn die Sinnesorgane so funktionieren und mit solchen Hilfsmitteln ausgestattet sind, daß wir eine möglichst vollkommene Kenntnis der Außenwelt erlangen können, wenn der Verdauungsapparat so eingerichtet ist, daß die für die Ernährung brauchbaren Stoffe assimiliert und die anderen ausgeschieden werden, so schreiben wir diesen Tätigkeiten eine bestimmte Richtung zu und betrachten den durch sie erreichten Zweck als irgendwie mitwirkende Bedingung für ihre Leistung. Das Dasein eines Organs machen wir von seiner Funktion, diese von ihrer Wirkung abhängig. Auch wenn es gelingen sollte, die einzelnen kausalen Faktoren in diesen Fällen aufzudecken, d. h. alle Einzelheiten mechanistisch zu erklären, so würde doch noch ein unverständlicher Rest übrig bleiben, eben dies Zusammenwirken zu derselben Gesamtwirkung oder die aktive, sich selbst regulierende Einheit des Organismus. Die mechanistische Betrachtung darf sich nicht darauf beschränken, die einzelnen Kausalketten gleichsam nur als isolierte Linien zu verfolgen, sie muß beachten, daß die in der Erfahrung gegebene Einheitlichkeit des Organismus (die wir als Zweckmäßigkeit beurteilen) nur aus Gesetzen des Zusammenwirkens wechselseitiger Bedingung zahlreicher Kausalfaktoren zu erklären ist. Solange dies nicht erreicht ist, wird der Vitalismus dem Mechanismus immer mit Recht den Vorhalt machen, er könne die Konstanz der Wirkung nicht verständlich machen, und es sei somit eine prospektive Tendenz, ein Abzielen auf den Zweck usw. gefordert. Damit streitet nicht, daß es auch in der organischen Welt vieles Unzweckmäßige gibt oder daß die Zweckmäßigkeit ihre Grenzen hat. Alles Unzweckmäßige ist genauer betrachtet nur eine unvollständige oder eingeschränkte Zweckmäßigkeit, und diese hebt den allgemeinen

Charakter der Finalität offenbar nicht auf. Das Problem, welches dann allein noch übrig bleibt, ist die Frage nach dem Grunde des in der Natur anzutreffenden Unterschieds zwischen Erscheinungen, die sich teleologisch begreifen lassen, und anderen, bei denen der Mechanismus ausreicht, oder mit anderen Worten zwischen Erscheinungen, die eine konstante Wirkung aufweisen, und solchen, die keine ausgezeichneten, trotz verschiedener Mittel gleichartigen Wirkungen erkennen lassen.

9. Für die Beantwortung dieser Frage stehen uns zwei dem organischen Leben verwandte Tatsachen zur Verfügung: die Maschinen und das bewußte Wollen und Handeln des Menschen. Auch bei den Maschinen — um mit diesen zu beginnen — ist eine konstante Wirkung vorhanden, die durch ein kunstreiches Zusammenwirken aller Teile ermöglicht und hervorgebracht wird, auch bei ihnen ist das Verständnis für ihre einzelnen Stücke und deren Leistung nur aus der Gesamtleistung zu gewinnen, und den Wert der ganzen Maschine und ihrer Besonderheiten bestimmen wir nach dem Maße, in dem sie jene Hauptarbeit verwirklichen. Aber das Ziel ist hier ein äußeres, nicht ein inneres, von der Maschine selbst gesetztes. Sie empfindet weder ihre Mängel noch ihre Vorzüge; sie ergänzt sich nicht selbst, wenn sie etwa ein Rädchen verloren hat; sie pflanzt sich nicht fort, weder durch Teilung, noch geschlechtlich; sie verfügt über keine aktive Selbstregulierung; sie hat keine Anpassungsfähigkeit an wechselnde äußere Umstände, sie weiß sich nicht in andere Verhältnisse, als für die sie gebaut und bestimmt ist, zu schicken. Der Zweck, den sie erfüllt, ist somit für sie selbst ein zufälliger, ihr von außen auf- und eingepprägter. Sie verhält sich nur zweckmäßig, weil sie so eingerichtet und gemacht, konstruiert und ausgeführt ist. Bei aller Verwandtschaft mit dem Lebendigen bleibt sie daher ein totes Kunstwerk, dessen Scheinleben erborgt ist, und das der Pflege und Leitung nicht entraten kann. Das ihr geliehene Leben aber stammt aus der Quelle, die wir an zweiter Stelle oben unter den nächstverwandten Tatsachen aufgeführt haben, aus dem bewußten Wollen und Handeln des Menschen.

10. Daß wir in unserem Bewußtsein eine innere und primäre Zweckmäßigkeit antreffen, wird nicht bezweifelt. Durch die Zweckvorstellung, die eine wahre Vorausnahme der erstrebten Wirkung ist, erhalten die zu seiner Erreichung angewandten Mittel eine prospektive Tendenz in natürlichster Form. Hier hat daher auch der Begriff der »Zweckursache«, der *causa finalis*, seinen wohlverständlichen Sinn und seine unangetastete Berechtigung. Der Mensch weiß sich zugleich als ein innerhalb weiter Grenzen selbständiges Wesen, das die Mittel wählt und dafür Sorge tragen kann, daß zufällige Einflüsse ihr Abzielen auf den beabsichtigten Zweck nicht verhindern. Mannigfaltige Wege zur Erreichung des gesteckten Zieles stehen dabei offen, und insbesondere bei höheren umfassenderen, von Grundsätzen und einer Lebensanschauung getragenen Zielen ist eine konstante Wirkung mit einer Mannigfaltigkeit von Mitteln verbunden. Die sittliche Persönlichkeit ist eine in ausgezeichnetem Maße Zwecke setzende und nach Zwecken handelnde, und sie durchdringt den ganzen zu ihr gehörigen Organismus, indem sie ihn den Aufgabendienstbar macht, die sie sich stellen zu sollen glaubt. Soweit bewußtes Wollen wirksam ist, soweit darf somit die Zweckmäßigkeit des Lebens davon abhängig erscheinen.

Aber der Geltungsbereich dieser Tätigkeit ist erfahrungsgemäß ein beschränkter. Die vegetativen Funktionen der Organismen sind ihm entzogen, und es ist sehr fraglich, ob ein Bewußtsein überhaupt allen Lebewesen zugesprochen werden darf. Man wird daher die Analogie der organischen mit der im Bewußtsein hervortretenden Zweckmäßigkeit nur in dem Sinne verwerten können, daß man von der Seele oder psychischen Faktoren im allgemeinen redet und diese mit dem Bewußtsein nicht gleichsetzt. Also nur wenn man im Gegensatz zu Descartes und einer Anzahl moderner Psychologen das Psychische auch in unbewußter Form für möglich hält und zugleich die Zweckmäßigkeit an diese allgemeinere Form des Psychischen bindet, wird man auf dem hier bezeichneten Wege zu einer Erklärung der Finalität gelangen. Diese Konsequenz haben auch die modernen Biologen, die, wie Pauly, Driesch, Wolff oder Neu-

meister, von psychischen oder psychoiden Faktoren behufs einer Erklärung der organischen Zweckmäßigkeit reden, unbedenklich gezogen. Als ein Kennzeichen des Psychischen und damit der lebenden Substanz gilt dabei vielfach die Fähigkeit »Erfahrungen« zu machen und zu verwerten, sich an neue Aufgaben anzupassen, zu lernen, also das Gedächtnis im weitesten Sinne. Finalität als Organisation der Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zweckes würde hiernach nicht nur dort möglich sein, wo bewußte Vorausnahme und Auswahl stattfindet, sondern in allen Fällen, wo frühere »Erfahrungen« (die bei Vererbung erworbener Eigenschaften auch durch Fortpflanzung übertragbar wären) einen bestimmenden Einfluß auf späteres Verhalten gewinnen.

11. Die zweckmäßigen Reaktionen einer Amöbe oder der Blutkörperchen im tierischen Blut oder die erhaltungsgemäße Funktion des Darms, Herzens und Magens, der Nieren und der Lungen würden hiernach durch eine Psyche, die ihnen zuzuschreiben wäre, und der wir ein Analogon des aus unserem bewußten Handeln bekannten Zwecksetzens und -erstrebens beilegen müßten, bestimmt werden. Auch den Pflanzen wäre dann eine Art von Seele zuzuerkennen, wofür besonders Fechner in seiner »Nanna« (2. Aufl. 1899) geistreich und entschieden eingetreten ist. Diese Ansicht ist die einzige, die empirisch übrig bleibt, wenn man nicht in der Finalität lediglich eine vorwissenschaftliche Ansicht sieht, die durch kausale ersetzt werden müsse; wobei aber die eigenartige Kombination der Kausalreihen im Organismus ebenfalls rein kausal erklärt werden müßte. Aber wer erkenntnistheoretisch (vgl. § 28, 8 ff.) zu der Überzeugung gelangt ist, daß es sich bei unserem Bewußtsein nur um psychische Erscheinungen, nicht um den Gesamtumfang des psychisch Realen handelt, wird keine grundsätzliche Schwierigkeit darin sehen, den Begriff des unbewußt Psychischen zu bilden und allen lebenden Zellen etwas Seelenartiges beizulegen. Das Vorurteil, daß jenseits des Bewußtseins von keinerlei Seelischem geredet werden dürfe (vgl. § 20, 6), und die damit zusammenhängende Vorstellung, als erfasse man im Bewußtsein unmittelbar und ohne jegliche

Trübung das Psychische, sowie es an sich ist, haben von diesem Standpunkt aus keine Geltung.

12. Und hier eröffnet sich uns zugleich ein Einblick allgemeinerer Art. Daß der Mechanismus für die leblose Natur recht hat, wird nicht bestritten; daß die Teleologie für das bewußte Wollen und Handeln des Menschen zutrifft, ebenso wenig. Aber das Zwischenreich, die Lebensvorgänge, werden teils von dem Mechanismus in Anspruch genommen, teils als finale anerkannt. Da liegt es doch wohl nahe, zu sagen: sofern leblose Natur in ihnen steckt und wirkt, die Stoffe und Kräfte des physikalisch-chemischen Geschehens eine Rolle spielen, hat auch der Mechanismus sein Recht auf die Organismen; sofern aber geistige Vorgänge, psychische Faktoren das Lebendige durchdringen und ihre eigentümliche Zielstrebigkeit und ihre empirisch bedingten Regulationen betätigen, besteht eine Autonomie der Lebensvorgänge, ein Vitalismus, eine Teleologie zu Recht.

Diese Formulierung führt uns in die Metaphysik hinüber. Wir haben bei der Prüfung der Richtungen, welche die Qualität des seienden Realen zu bestimmen sich bemühen, auf den Dualismus als die wahrscheinlichste Auffassung hingewiesen. Mit ihm verträgt sich das Ergebnis, zu dem wir hinsichtlich des Mechanismus und der Teleologie gelangt sind, auf das Beste. Das reale Sein ist von zweierlei Art, und dem entspricht eine doppelte Gesetzmäßigkeit des Geschehens, eine kausale und eine finale. Dabei ist die teleologische Betrachtung nicht eine Aufhebung, sondern eine Ergänzung der mechanistischen, wie sich in und an der lebenden Natur zeigt. Eine Ausdehnung der teleologischen Auffassung auf die leblose Natur und damit auf das ganze Universum aber ließe sich nur so durchgeführt denken, daß man jene als eine Maschine ansähe, die so eingerichtet wäre, daß sie zweckmäßige, d. h. Leben und Bewußtsein ermöglichende Leistungen vollbringt. Dann trüge die leblose Natur nicht ihren Zweck in sich, sondern erhielte ihn durch ihren Künstler, eine zwecksetzende Intelligenz, die sich damit zugleich als eine den finalen Einheiten lebender Organismen übergeordnete, auch sie beherrschend

und auf ein allgemeines Ziel des Universums hinführende Macht erwiese. Daß dieses Ziel nicht der Mensch und die Befriedigung seiner Bedürfnisse ist, wie eine kurzzeitige Teleologie noch im 18. Jahrhundert annahm, braucht heute nicht mehr ausdrücklich gesagt zu werden. Vielmehr wird eine wissenschaftliche Metaphysik hier einhalten und auf eine bloße Spekulation verzichten müssen. Die Frage nach dem letzten Zweck des Universums ist ebenso wie die Frage nach seiner letzten Ursache (vgl. § 18, 2. 5) in ein für die wissenschaftliche Untersuchung undurchdringliches Dunkel gehüllt.

LITERATUR:

- E. Becher: *Leben und Seele*. Deutsche Rundschau Nov. 1912.
Th. Boveri: *Die Organismen als historische Wesen*, 1906.
K. Braeunig: *Mechanismus und Vitalismus in der Biologie des 19. Jahrhunderts*, 1907 (gegen den Vitalismus).
O. Bütschli: *Mechanismus und Vitalismus*, 1901.
P. N. Coßmann: *Elemente der empirischen Teleologie*, 1899.
H. Driesch: *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre**, 1905. *Naturbegriffe und Natururteile*, 1904. *Philosophie des Organischen*, 1909.
Rud. Eisler: *Der Zweck. Seine Bedeutung für Natur und Geist*, 1914.
E. v. Hartmann: *Das Problem des Lebens*, 1906.
N. Hartmann, *Philosophische Grundfragen der Biologie** 1912 (führt gut ein in das Verhältnis von mechanischer und vitalistischer Biologie).
O. Hartwig, *Allgemeine Biologie*, 1906.
L. T. Hobhouse: *Development and Purpose. An essay towards a philosophy of evolution*, 1913 (teleologische Erklärung bedeutet nach dem Verf. stets die Beziehung des zu Erklärenden auf ein Wertziel, dem es dient).
P. Jensen: *Organische Zweckmäßigkeit, Entwicklung und Vererbung vom Standpunkte des Physiologen*, 1907.
E. König: *Die Entwicklung des Kausalproblems*, 2 Bde. 1888, 1890.
R. Kroner: *Zweck und Gesetz in der Biologie*, 1913.
A. Lang: *Das Kausalproblem. I. Geschichte des Kausalproblems*, 1904.
R. Neumeister: *Betrachtungen über das Wesen der Lebenserscheinungen*, 1903.
A. Pauly: *Darwinismus und Lamarckismus*, 1905.
W. Roux: *Die Entwicklungsmechanik, ein neuer Zweig der biologischen Wissenschaft*, 1905.
K. C. Schneider: *Vitalismus*, 1903.
J. Schultz: *Die Maschinentheorie des Lebens*, 1909 (für den Mechanismus).

III. Kapitel. Die philosophischen Richtungen.

- Ch. Sigwart: Der Kampf gegen den Zweck. Kleine Schriften II, 2. Aufl. 1889.
- A. Stadler: Kants Teleologie, 1874.
- W. Stern: Person und Sache*. System d. philos. Weltanschauung I. 1906, II. (Die menschliche Persönlichkeit), 1918; 2. Aufl. 1920 (vertritt eine teleologische Weltanschauung; vgl. auch seine Schrift: Die Psychologie und der Personalismus, 1917).
- A. Stöhr: Der Begriff des Lebens, 1909 (eine Entwicklungsgeschichte dieses Begriffs).
- F. Strecker: Das Kausalitätsprinzip der Biologie, 1907 (sucht Mechanismus und Vitalismus durch eine psychologische Betrachtungsweise zu überwinden).
- de Vries: Mutation, 1901.
- E. Wasmann, S. J.: Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie, 3. Aufl. 1906.
- A. Weißmann: Vorlesungen über Deszendenztheorie. 2. Aufl. 1904.
- G. Wolff: Zur Kritik der Darwinschen Theorie, 1898. Mechanismus und Vitalismus, 2. Aufl. 1905 (gegen Bütschli [s. o.] gerichtet).

§ 24. OPTIMISMUS UND PESSIMISMUS.

1. Die letzte allgemeine metaphysische Frage betrifft den Wert des aus und nach den besprochenen Prinzipien Entstandenen und Gewordenen, des Seins und Geschehens in der Welt. Alle Wertbestimmung aber setzt einen Maßstab des Wertens voraus, der ein objektiver oder subjektiver sein kann. Objektiv ist er, wenn das Gewertete mit etwas anderem ebenso gegenständlich Gegebenen verglichen wird. So wird z. B. der Wert des Geldes an den Waren gemessen, die man dafür erwerben kann, oder eine Werteinheit wird willkürlich festgesetzt, auf die sich alle zu bestimmenden Werte beziehen lassen. Wie eine beliebige Länge als ein Vielfaches von einem Meter darstellbar ist, so läßt sich auch ein beliebiger Wert als ein Vielfaches einer solchen Werteinheit ausdrücken. Damit soll nun aber nicht behauptet werden, daß sich alle Werte in einer Werteinheit ausdrücken ließen. Dem widerspricht die Tatsache, daß wir verschiedene Arten von Werten unterscheiden, wie Annehmlichkeitswerte (Lust, Unlust), Lebens(Vital-)werte (wie Gesundheit, Kraft), geistige Werte (wie Erkenntnis, Recht, Sittlichkeit, Kunst, Religion). Diese Verschiedenartigkeit

schließt zwar nicht jede Vergleichbarkeit aus. Im allgemeinen gelten z. B. die geistigen Werte höher als die sog. materiellen, d. h. die Annehmlichkeits- und Vitalwerte (vgl. Schillers Wort: Das Leben ist der Güter Höchstes nicht). Aber die bei solchen Vergleichen sich aufdrängende Rangordnung stellt sich uns nicht als eine quantitative dar. Denn wir werden es bestreiten, daß durch ein noch so großes Quantum sinnlicher Lust (das an sich einen positiven Wert darstellen würde) der Unwert einer schurkigen Handlung aufgewogen werden könne. Somit haben wir den genannten Wertarten gegenüber das Bewußtsein objektiver Werte und objektiver Wertunterschiede, ohne daß wir diese doch vermittelt einer gemeinsamen Werteinheit messen könnten.

Eine objektive Wertbestimmung ist auch auf Grund des Verhältnisses zwischen dem Zweck und den ihn verwirklichenden Mitteln (vgl. § 23, 6) durchzuführen. Als Maßstab gilt hier die bestmögliche Erreichung des Ziels, die vollkommenste Erfüllung der in dem Zweck den Mitteln gesetzten Aufgabe. Je tauglicher ein Werkzeug ist, um die ihm zuge dachte Leistung zu vollbringen, um so mehr Wert schreiben wir ihm hiernach zu; je besser und einfacher eine Theorie einen Erscheinungszusammenhang erklären kann, um so größer erscheint uns ihr wissenschaftlicher Wert. Es ist aber einleuchtend, daß diese Art des Messens nicht wie das vorige auf das in sich Wertvolle (auf Selbstwerte), sondern nur auf solches, das abgeleiteten Wert besitzt, angewandt werden kann. Denn die Mittel sind nur wertvoll, sofern der Zweck, dessen Verwirklichung sie dienen, gewertet wird; sie empfangen also von diesem erst ihren Wert.

Subjektiv ist ein Wertmaßstab dann, wenn ein persönliches Verhalten des wertenden Subjekts, sein Bedürfnis, sein Wohl und Wehe, sein Wunsch oder seine Absicht, der Wertbestimmung zugrunde liegt. Individuelle Anlagen, zufällige Neigungen oder Abneigungen spielen hier eine große Rolle und geben der Wertung einen schwankenden, von Fall zu Fall, von Subjekt zu Subjekt wechselnden Charakter.

Man hat sogar alles Werten und Vorziehen für subjektiv er-

klärt und dies durch folgende Erwägung zu begründen gesucht: Sobald die Beziehung auf wertende Wesen überhaupt ausschalten, bleibt nichts mehr von eigentlichen Wertunterschieden übrig. Für eine rein theoretische, von Anerkennen und Verwerfen, von Billigen und Mißbilligen, von Vorziehen und Abweisen freie Weltbetrachtung verliert der Begriff eines Wertes und einer Wertabstufung sowie der des Gutes und Übels¹⁾ seinen Sinn. Will man, angesichts dieser allgemeinen Subjektivität des Wertschätzens noch von objektiv gültigen Werturteilen reden, so würden das solche sein, die von allen oder wenigstens von einer überwiegenden Mehrheit gefällt werden.

Dieser Umdeutung des objektiv Gültigen in das tatsächlich allgemein Anerkannte widersetzt sich aber unser Bewußtsein, daß diese Begriffe verschiedenen Sinn haben. Auch sind wir überzeugt, daß Einzelne oder Minderheiten doch in ihren Bewertungen (z. B. sittlicher oder künstlerischer Art) recht haben können. Es würde endlich jede Erörterung über die objektive Richtigkeit von Werturteilen sinnlos sein, wenn in ihnen nur subjektive Zustände und Stellungnahmen zum Ausdruck kämen.

Übrigens ist auch alles theoretische Urteilen (d. h. solches über Seinsfragen) subjektiv in dem Sinne, daß es sich in Denkakten von Subjekten verwirklicht. Das schließt aber nicht aus, daß wir den Inhalten solcher Urteile objektive Gültigkeit zuschreiben. Analoges gilt doch wohl auch für Werturteile. Freilich stehen die Untersuchungen über die objektiven Werte, ihre Arten, ihre Rangordnung, noch in den Anfängen, und wir sind noch weit davon entfernt, eine zulängliche Werttheorie zu besitzen. Dieser Mangel macht sich natürlich auch bei unserer Stellungnahme gegenüber dem Streit des Optimismus und Pessimismus geltend.

2. Der Optimismus behauptet und lehrt den Wert der Welt, der Pessimismus ihren Unwert. Nach jenem ist sie sogar

¹⁾ Die Ausdrücke Wert und Gut werden vielfach als gleichbedeutend gebraucht. Oft unterscheidet man sie auch so, daß man unter Gut den Träger von Wert versteht. In diesem Sinne kann man sagen: die Welt ist ein Gut, sofern sie Wert hat.

die beste unter den möglichen Welten (daher der von Crousaz [† 1748] stammende Name!), nach diesem kann sie kaum schlechter sein als sie ist. Dabei hat man auseinanderzuhalten einen praktischen und theoretischen, sowie einen empirischen und metaphysischen oder spekulativen, einen individuellen und universellen Standpunkt dieses Namens. Der praktische Optimismus bzw. Pessimismus ist ein Grundsatz, der für das Wollen und Handeln Geltung hat und von Vertrauen bzw. Mißtrauen zu den Menschen und Verhältnissen, zum Geschick und zu der Zukunft begleitet wird. Die empirischen Anschauungen optimistischer oder pessimistischer Art stützen sich auf Erfahrungen und werden nur für den Umkreis des erfahrungsmäßig Gegebenen behauptet. Von einem individuellen Optimismus und Pessimismus reden wir mit Rücksicht auf bestimmte Fälle oder Personen. Für unsere Aufgabe kommen nur der theoretische, metaphysische und universelle Standpunkt in Betracht, der eine Lehre, keine Maxime für das praktische Verhalten, eine die ganze Welt in ihrer Realität, in ihrem gesamten Sein und Geschehen umspannende, nicht eine auf Einzelercheinungen oder das empirisch Zugängliche beschränkte Auffassung sein will. Innerhalb dieses Standpunktes aber kann die Begründung teils eine prinzipielle, teils eine faktische sein. Prinzipiell ist sie, wenn aus den die Welt erklärenden, bei ihrer Entstehung und Entwicklung wirksamen Faktoren Wert oder Unwert derselben abgeleitet wird. Indem Leibniz aus der Allmacht Gottes, des Allgütigen, die Welt hervorgehen läßt, kommt er auf dem Wege prinzipieller Begründung zu der Ansicht, daß sie die beste unter den möglichen Welten sein muß. Sucht dagegen ein Pessimist, wie Schopenhauer, zu zeigen, daß die Übel tatsächlich an Größe und Bedeutung die Güter in der Welt weit überragen, so liefert er eine faktische Begründung für die pessimistische Theorie. Da nun eine solche faktische Begründung immer nur für einen empirischen, nicht aber für einen metaphysischen Optimismus oder Pessimismus ausreichen kann, so muß der letztere stets eine prinzipielle Begründung anstreben. Aber die faktische pflegt ihm den Weg dazu zu ebnen, und ein Widerspruch

zwischen ihren Ergebnissen muß im Interesse einer in sich übereinstimmenden Weltanschauung vermieden werden.

3. Alle Wertbestimmung erfolgt unter richtunggebenden Gesichtspunkten, die für einen und denselben Gegenstand der Wertung verschieden sein können. Ein Gemälde z. B., das eine Schlacht darstellt, kann ästhetisch betrachtet einen hohen Wert haben, dagegen wissenschaftlich, d. h. auf seine geschichtliche Wahrheit geprüft, wertlos sein. Eine Theorie kann von rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten aus eine wertvolle Leistung bilden und zugleich praktisch als gänzlich unbrauchbar gelten. Die Begriffe von Wert und Unwert sind daher genauer zu bestimmen, wenn sie eindeutig werden sollen. Für die Welt als Ganzes müßte gefordert werden, daß sie nach der optimistischen Auffassung in jeder Richtung gut, nach der pessimistischen in jeder Richtung schlecht sei, oder daß wenigstens ein Übergewicht des Guten bzw. Schlechten vorliege. In der Tat preist der Optimist die Schönheit der Welt, hebt er ihre Zweckmäßigkeit und Ordnung anerkennend hervor und entdeckt er in ihrer Entwicklung einen Fortschritt zum Besseren, Vollkommeneren, Höheren. Daneben werden in der Regel mehrere Arten von Übel unterschieden. Das metaphysische Übel besteht in der Endlichkeit und den mit ihr zusammenhängenden Mängeln und Gebrechen auf körperlicher und auf geistiger Seite. Ein physisches Übel ist aller Schmerz, mag er durch Unglück oder Not, Verletzung oder Enttäuschung bedingt sein. Das moralische Übel endlich beruht auf dem bösen Willen und der entsprechenden Gesinnung. Zu diesen namentlich von Leibniz eingehend behandelten Formen des Unwerts hat Kant noch eine weitere gefügt, indem er das Mißverhältnis zwischen Verbrechen und Strafe, zwischen Tugend und Glück, also den Mangel einer ausgleichenden Gerechtigkeit betonte. Aber die Mannigfaltigkeit der möglichen Wertrichtungen ist damit keineswegs erschöpft. So kann man z. B. noch die Begreiflichkeit der Welt für ihre Wertbestimmung in Anschlag bringen. In dem Maße, als sie für verständlich gehalten wird, würde sie von diesem Gesichtspunkt aus einen Wert darstellen, während die Fülle des Unbegriffenen, ein

Ignoramus und *Ignorabimus*¹⁾, das für ihre Rätsel von Du Bois-Reymond nachdrücklich behauptet worden ist, sie zu einem Unwert stempeln würde. Um dieser schier unabsehbaren Vielheit von Wertgesichtspunkten Herr zu werden, hat man den Versuch gewagt, sie alle auf einen einzigen zurückzuführen. Leibniz ist z. B. der Ansicht gewesen, daß alle Übel in dem metaphysischen Übel ihre Quelle haben, also durch die Endlichkeit und Unvollkommenheit des Geschöpflichen bedingt sind.

4. Nach diesen allgemeinen Auseinandersetzungen über die Grundlagen und Formen des Optimismus und Pessimismus wenden wir uns zu einer kurzen Schilderung der geschichtlichen Entwicklung beider Richtungen. Im Altertum hat die indische Philosophie zwar einen Pessimismus hinsichtlich des Begehrens und Handelns vertreten, aus denen nur Leiden hervorgehen sollen, aber zugleich die Erlösung von ihnen als möglich gelehrt. Die Erkenntnis, das richtige Wissen befreien von allen Übeln und verschaffen selige Ruhe, die auch im *Nirvânam* der Buddhisten verheißen wird. In der griechischen Philosophie herrscht ein entschiedener Optimismus vor. Das Seiende erscheint den Eleaten, Platon, den Neuplatonikern ohne weiteres als das Gute und Schöne, das Nichtseiende, bloß Scheinende dagegen, das gelegentlich auch Materie heißt, wird zum Bösen oder zur Quelle des Bösen. Das Seiende, könnte man etwa argumentieren, beweist durch sein Sein, daß es zu sein verdient, muß also gut sein. Und die Stoiker sind geneigt, in den moralischen Übeln bloße Folgen der menschlichen Unvollkommenheit zu erblicken und die physischen Übel als Strafen für Verfehlungen oder als Förderungsmittel der Tugend zu betrachten. Nur ein Pessimist wird erwähnt: Hegesias (um 280 v. Chr.) mit dem Beinamen *Peisithanatos*, »der zum Selbstmord Überredende«, der zur Schule der Kyrenaiker gehörte. Die Glückseligkeit, nach der alle streben, ist nach seiner Auffassung unmöglich, weil allzu viele Gefahren und Übel uns bedrohen.

¹⁾ Wir wissen es nicht und werden es nicht wissen.

5. Für die Philosophie des Christentums verbinden sich ein Diesseits- und Gegenwartspessimismus mit einem Jenseits- und Zukunftsoptimismus. Die Welt war vollkommen, frei von Schuld und Übeln aus der Hand des allmächtigen und allgütigen Gottes hervorgegangen. Der Sündenfall des ersten Menschenpaares hat eine Erbsünde begründet und das Paradies für diese Welt verschlossen. Eine ewige Seligkeit aber wird denen verheißen, die an den Erlöser Christus glauben, der die Schuld der Menschheit auf sich genommen und durch seinen Tod gesühnt hat, und die seiner Lehre gemäß auf dem engen Pfade der Tugend bleiben. Unter dem Einfluß der starken Erwartung einer Wiederkunft Christi, der heftigen Verfolgungen, denen die Christen in den ersten Jahrhunderten ausgesetzt waren, und der strengen Sonderung von den Lasterhaften und Ungläubigen bildet sich im Christentum ein entschiedener Diesseitspessimismus aus, der namentlich bei den Gnostikern eine spekulative Gestalt erhält. Daneben bemühen sich jedoch die Kirchenväter zu zeigen, daß die Welt durch ihre Schönheit und Ordnung ihren göttlichen Ursprung dartut und daß die Übel das Gute so wenig zu beeinträchtigen imstande sind, wie die Schatten das Licht oder die Schuttmassen die Trefflichkeit eines Bauwerks. *Contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur* (aus Gegensätzen setzt sich die Schönheit der Welt zusammen), erklärt Augustin, und weil aus dem Bösen Gutes hervorgehen könne, werde Gott das Böse zugelassen haben. So wird der Optimismus zur Theodicee, zur Rechtfertigung des Welturhebers und -lenkers.

Am eingehendsten hat Leibniz (*Théodicée*, 1710) die Lehre von der besten der möglichen Welten ausgebildet. Gott wählte nach dem *principe du meilleur* (vgl. § 15, 3) unter den zahllosen denkbaren Welten die vollkommenste aus, die freilich als Schöpfung mit dem Makel der Endlichkeit behaftet sein mußte. Und so ist denn das Monadenreich mit seiner prästabilierten Harmonie (vgl. § 20, 2) von der größtmöglichen Zweckmäßigkeit beherrscht. An dieser Überzeugung können die Übel, die wir wahrnehmen, nicht irre machen. Denn sie verlieren ihre Bedeutung, sobald man nicht

seinen Standpunkt für die Beurteilung auf der Erde nimmt, sondern sein Auge in die Sonne stellt. Dann werden die alltäglichen und regelmäßigen Güter, die uns so leicht als selbstverständlich erscheinen, vor den wegen ihrer Seltenheit auffallenderen Übeln den ihnen gebührenden Vorrang behaupten. Dieser Optimismus erfährt eine beachtenswerte Verschiebung durch Lessing und Herder. Die Welt ist nach ihnen nicht die beste unter den möglichen Welten, aber sie wächst und entwickelt sich in dieser Richtung. Wo irgend Menschen wohnen, da werden nach Herder dereinst vernünftige, billige und glückliche Menschen wohnen. Die Geschichte ist nach Lessing eine im Sinne des Fortschritts sich vollziehende Entwicklung, die zugleich den Charakter einer »Erziehung des Menschengeschlechts« hat. Die großartigste Durchführung hat ein solcher evolutionistischer Optimismus bei Hegel gefunden. Kampf und Überwindung, Selbstentzweiung und Untergang sind notwendige Durchgangsstufen, mit deren Hilfe die Vernunft ihre Werte und Zwecke verwirklicht.

6. Der Pessimismus als Weltanschauung fand im Abendlande seine wirksamste Begründung durch Schopenhauer, dessen Ausführungen eine deutliche innere Verwandtschaft mit der indischen Philosophie in den Upanishads, in dem System des Vedânta und im Buddhismus aufweisen. Die spekulative Begründung stützt sich auf den Gedanken, der eigentliche Kern der Welt sei Wille, d. h. ein endloses, blindes Streben und Drängen. Zum Wesen dieses Willens gehört Abwesenheit alles Zieles und aller Grenzen. Das Streben kann nur gehemmt, nie und nimmer gestillt und befriedigt werden. Jeder einzelne Willensakt hat einen Zweck, das gesamte Wollen keinen. Darum gibt es keine Ruhe und keinen Frieden, so lange der Wille tätig ist. In unruhiger Sehnsucht, wildem Verlangen, ungezügelter Gier treibt er von Objekt zu Objekt, von Handlung zu Handlung, von Zustand zu Zustand. Kein Genuß vermag mehr als nur vorübergehend zu befriedigen. Für einen erfüllten Wunsch bleiben zehn andere unerfüllt, und »im Genuß verschmacht' ich nach Begierde«.

Unterstützt wird diese, den notwendigen Zusammenhang von Wollen und Unbefriedigtsein aufzeigende Betrachtung durch die empirische Schilderung aller Schattenseiten des Lebens. »Jedes ein Jäger und jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Not und Angst, Geschrei und Geheul — und das geht so fort, *in saecula saeculorum* oder bis einmal wieder die Rinde des Planeten bricht.« »Was für eine entsetzliche Natur ist diese, der wir angehören!« Alle Anstrengung und Mühsal der Menschen steht in gar keinem Verhältnis zu dem Erfolg, den sie erzielen. »Wenn des Übels auch hundertmal weniger auf der Welt wäre, als der Fall ist, so wäre dennoch das bloße Dasein desselben hinreichend, die Wahrheit zu begründen, daß wir über das Dasein der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; — daß ihr Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehen wäre; — daß sie etwas ist, das im Grunde nicht sein sollte; usf.« Das Seiende erschien Platon als selbstverständlich gut, für Schopenhauer ist es ebenso selbstverständlich schlecht, während er das Nichtsein für den erstrebenswerten Zustand erklärt. Das Leben gleicht nach ihm einer eingegangenen Schuld, deren Zinsen die Leiden sind, und die erst durch den Tod zurückgezahlt wird. Nicht Bejahung, sondern Verneinung des Willens kann allein aus diesem grauenvollen Zustande befreien. Vorübergehend erfolgt sie in Form eines willenlosen, interessellosen geistigen Zustands, der am vollkommensten durch den ästhetischen Genuß verwirklicht ist. Die Erkenntnis des Wesens der Dinge an sich aber wird zum bleibenden Quietiv (d. h. Beruhigungsmittel) alles Wollens. Freiwillige Entsagung, wahre Gelassenheit, gänzliche Willenlosigkeit sind der dauernde praktische Erfolg solcher Erkenntnis. Der Zustand des Heiligen, der sich zu dieser Askese durchgerungen, ist unerschütterlicher Friede, tiefe Ruhe und innige Heiterkeit. Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für Alle die, die noch des Willens voll sind, allerdings nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen — Nichts.

7. Eine Fortbildung und Milderung dieses Pessimismus

hat E. v. Hartmann dadurch herbeigeführt, daß er als Weltprinzip das Unbewußte, das zugleich Wille und Vernunft ist, aufstellte. Die Existenz, das Daß der Welt wird auf den Willen, die Essenz, das Was und Wie der Welt auf die Vernunft zurückgeführt. Die Welt ist hiernach so gut, als sie überhaupt nur sein kann, aber sie ist schlechter als keine Welt. Durch den Willen sind zugleich psychologisch notwendig Schmerz und Unlust bedingt, die im Überschuß über die Lust vorhanden sind. Die Zunahme des Bewußtseins, der Fortschritt der Kultur und der Intelligenz dienen nur dazu, die Übel mannigfaltiger und größer und die Einsicht in ihre Notwendigkeit deutlicher und allgemeiner zu machen und damit in der Kulturmenschheit den Entschluß zum Nichtsein vorzubereiten, durch dessen Ausführung die Erlösung des Unbewußten von der Qual des Daseins sich vollzieht.

Dagegen hat Bahnsen¹⁾ den Pessimismus Schopenhauers noch überboten. Auch für ihn ist der Wille das Weltprinzip, aber sein Wesen innerer Streit, Selbstwiderspruch, vermöge dessen in jedem Moment gewollt und nicht-gewollt wird. Damit wird das logisch Unmögliche, der Widerspruch, zum Realen und das logisch Notwendige, die Widerspruchslosigkeit, zum real Unmöglichen. Aus dieser Qual gibt es keinen Ausweg; die Hoffnung auf Erlösung ist eine Illusion, eine Verneinung des Willens mit Hilfe der Erkenntnis ist ausgeschlossen. Ein anderer Pessimist, Ph. Mainländer (Pseudonym für Batz²⁾), findet, daß die Welt als Gesamtheit der Individuen ist, was jedes Individuum ist: Wille zum Tode. Die Ureinheit, Gott, wählte zum Zweck ihrer Selbstvernichtung die Zersplitterung in eine Vielheit individueller Wesen, die alle das Streben nach dem Nichtsein haben, sich darin gegenseitig hindern und dadurch ihre Kraft schwächen, bis endlich völlige Unmöglichkeit der Existenz eintritt.

8. Diese Übersicht über die Hauptformen in der Entwicklung des Optimismus und des Pessimismus zeigt, daß jener

¹⁾ »Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt«, 2 Bde. 1880—1881.

²⁾ »Philosophie der Erlösung«, 2 Bde. 2. u. 3. Aufl. 1894.

in der spekulativen, dieser in der faktischen Begründung seine Stärke hat. In letzterer Beziehung leistet der Optimismus nur ein mehr oder weniger geschicktes Raisonnement, das dazu bestimmt ist, die Übel hinwegzudisputieren. Aber metaphysisch ist er unwiderleglich. Denn da wir den letzten Zweck des Seins und Geschehens in der Welt nicht kennen, muß es immer denkbar bleiben, daß die Übel notwendig sind, um diesen Weltzweck zu verwirklichen. Wer dürfte sich vermessen, bessere Wege und vollkommeneren Hilfsmittel namhaft zu machen, die zu einem unbekanntem Ziele führen und einen unerforschlichen Zweck erfüllen sollen? Namentlich würde einem evolutionistischen Optimismus im Sinne Hegels diese Geltungsberechtigung zugeschrieben werden können. Daß Unwerte sich höheren und umfassenderen Werten unterordnen und damit deren Eindruck steigern, ist ja auch für unseren Erfahrungskreis nichts Ungewöhnliches, wie der Gebrauch von Dissonanzen und Disharmonien in der Musik, ungefälliger Farbenzusammenstellungen in einem Gemälde, die erzieherische Wirkung des Leidens, der Not und der Strafe u. dgl. mehr lehren.

Der Pessimismus dagegen wird nicht müde, auf die tatsächlichen Übel hinzuweisen und deren Größe und Umfang hervorzuheben. Eine Wertbilanz soll zeigen, daß die Unlust unter den Gefühlen die überwiegende Bedeutung hat. So wenig hier ein wirklicher Beweis geführt werden kann, so wenig ist eine Widerlegung dieser Lehre möglich. Denn selbst wenn man auf die vitale Zweckmäßigkeit, auf den Fortschritt der Kultur, auf das Wachstum von Lebensgenuß und Erkenntnis, Aufklärung und Bildung als Gegeninstanzen aufmerksam machen wollte, so würde immer die Frage offen bleiben, ob damit auch zugleich eine Verringerung der Übel und namentlich ihres Eindrucks, ihrer Bedeutung verbunden sei. Die Tatsache schwerer und böser Unwerte im Dasein genügt, um einen empirischen Pessimismus zu rechtfertigen. Die prinzipielle Begründung jedoch trägt bei dieser Richtung zu sehr den Charakter einer zu diesem besonderen Zweck zurechtgemachten Spekulation an sich, um

wissenschaftlich überzeugen oder befriedigen zu können. Dem grundlos wollenden blinden Willen gegenüber versagt jedes Verständnis. Ein Wille, der an dem Selbstwiderspruch zu wollen und nicht zu wollen unheilbar krankt, ist ebenso *a priori* unbegreiflich. Ähnliches gilt hinsichtlich eines Gottes, der sich selbst in Individuen zersplittert, um untergehen, sich in das Nichts auflösen zu können.

Daß das Wollen mit Unlust und Leiden notwendig verknüpft ist, muß als eine durchaus willkürliche und unhaltbare Ansicht vom psychologischen Standpunkte aus beurteilt werden. Erstlich beruht jede Erhaltung eines bestehenden erfreulichen Zustandes ebensogut auf einem Wollen, wie die Beseitigung eines eingetretenen Leides. Zweitens ist das Streben zumeist auf das für wert Gehaltene gerichtet und nimmt durch das Vorgefühl seines Ziels selbst an dem Wert desselben teil. Drittens ist das ungehemmte Wollen an sich, wie die Schaffenslust beweist, eine ursprüngliche Quelle des Vergnügens. Da nun der Schopenhauer-Hartmannsche Wille gar nicht gehemmt werden kann, vielmehr rastlos sich frei auswirkt, so müßte eine wahrhaft dithyrambischer Jubel ihn begleiten und damit ein schrankenloser Optimismus möglich werden. Es ist Nietzsches Verdienst, gerade auf die in der Aktivität wurzelnde Lust im Unterschiede von dem quietistischen Ideal nachdrücklich hingewiesen zu haben. Nicht besser steht es mit den Erlösungsideen, die solche Weltanschauungen krönen. Denkbar erscheinen darum auf Grund der bisherigen Entwicklung nur ein metaphysischer, universeller Optimismus und ein empirischer, individueller Pessimismus, zwischen denen ein Widerspruch nicht zu bestehen braucht.

9. Aber nicht alles, was denkbar ist, hat ein Recht, in wissenschaftlicher Untersuchung über die Welt und ihre Prinzipien beachtet und als wahrscheinliche oder zweckmäßige Hypothese aufgenommen zu werden. Eine Wertschätzung kann, wie wir sahen, objektiv oder subjektiv sein. Zur objektiven Wertschätzung gehört ein objektiver Wertmaßstab. Dieser kann für unser Problem in einem Weltzweck oder in einer für alle Wertphänomene gültigen Wert-

einheit bestehen. Den Weltzweck kennen wir nicht, und er ist für uns auf wissenschaftlichem Boden auch nicht feststellbar. Eine Werteinheit aber, die Sein und Geschehen der ganzen Welt auf ein Wertquantum zurückzuführen gestattete, steht uns ebensowenig zur Verfügung, und die Verschiedenheit der Wertgesichtspunkte macht es recht unwahrscheinlich, daß die Reduktion auf eine einzige Wertrichtung jemals durchführbar sein werde. Damit ist die wissenschaftliche Möglichkeit einer objektiven Wertbestimmung des Universums ausgeschlossen.

Die subjektive Wertbestimmung fußt auf den jeweiligen Schätzungen des Wertenden. Diese sind tatsächlich verschiedenen voneinander, und auch die scheinbar allgemein geltenden sind doch von sehr verschiedenem Gewicht. Wert und Unwert werden demnach zu relativen Prädikaten, wenn man sie auf Grund subjektiver Schätzung bestimmen will; Optimismus und Pessimismus gehen in Ausdrücke für persönliche Stimmungen und Auffassungen über, verlieren somit gänzlich ihre metaphysische Bedeutung. Von diesen Bedenken bleibt aber auch der empirische Optimismus und Pessimismus nicht verschont¹⁾. Für den unbefangenen Blick ist ja die uns gegebene und bekannte Welt in ihrer Gesamtheit weder ein Hospital und Zuchthaus noch ein Paradies und Schlaraffenland, weder ein Friedhof und Schlachtfeld noch eine Idylle und ein Schäferspiel, weder ein Jammertal und eine Tragödie noch ein Meer von Wonne und Seligkeit. Ob das eine oder das andere Moment einen stärkeren Eindruck macht, hängt vom Temperament, von dauernden oder zufälligen Gemütsdispositionen ab, kann aber nicht als notwendig oder auch nur wahrscheinlich in allgemeingültiger Form dargetan werden. Auch kann selbst eine pessimistische Schätzung überwogen werden durch eine heroische Lebensauffassung im Sinne Nietzsches, die trotz

¹⁾ Neuerdings hat W. Benett (*The Ethical Aspects of Evolution, regarded as the Parallel Growth of Opposite Tendencies*, 1908) darauf hingewiesen, daß Glück und Unglück, Vorteile und Nachteile parallel miteinander wachsen und somit weder Optimismus noch Pessimismus berechtigt sind.

der überwiegenden Übel und Unwerte das Leben bejaht und in der dadurch bewiesenen seelischen Stärke einen obersten Wert empfindet. Wir sehen also keinen Weg, um den Wert der Welt wissenschaftlich bestimmen zu können.

LITERATUR:

- A. Döring: Philosophische Güterlehre, 1888 (zeigt die Möglichkeit überwiegender Lust, der Glückseligkeit).
E. v. Hartmann: Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, 2. Aufl. 1891. Axiologie*. Bd. V des Systems der Philosophie im Grundriß, 8 Bde., 1906—1909.
E. Heyde: Grundlegung der Wertlehre*, 1916.
A. Kowalewski: Studien zur Psychologie des Pessimismus, 1904.
J. Kremer: Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller. Ergänzungsheft zu den Kantstudien 13, 1909.
O. Lempp: Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller, 1910.
H. Lindau: Die Theodicee im 18. Jahrhundert. Entwicklungsstufen des Problems vom theoretischen Dogma zum praktischen Idealismus. 1911.
M. Meyer: Nietzsches Zukunftsmenschheit, das Wertproblem und die Rangordnungsidee, 1916.
A. Ölzelt-Newin: Kosmodicee, 1897 (tritt für einen evolutionistischen Optimismus ein).
O. Plümacher: Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart, 1884 (steht auf dem Boden des Hartmannschen Pessimismus).
J. Volkelt: Das Unbewußte und der Pessimismus, 1873.
G. P. Weygoldt: Kritik des philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit, 1875.
O. Willareth: Die Lehre vom Übel in den großen Systemen der nachkantischen Philosophie und Theologie, 1903.

Die angeführten ethischen Schriften von A. Messer und M. Scheler gehen auch auf die allgemeine Werttheorie ein; vgl. ferner die S. 102 Anm. genannten Schriften.

§ 25. DETERMINISMUS UND INDETERMINISMUS.

1. In einer gewissen Verwandtschaft mit dem § 23 besprochenen Gegensatze steht der neue, im Titel angedeutete. Denn der Determinismus behauptet eine ausnahmslose Gültigkeit des kausalen Zusammenhangs von Ursache und

Wirkung, *Bedingung und Folge auch für das Gebiet der menschlichen Willens- und Wahlhandlungen, während der Indeterminismus, gestützt auf gewisse Tatsachen des sittlichen Lebens, wenigstens die Möglichkeit nicht kausal bedingter, d. h. freier Willensakte annimmt. Aber die Verwandtschaft zwischen beiden Gegensätzen ist schon deshalb keine engere, weil Mechanismus und Teleologie beide mit einer kausalen Auffassung vereinbar sind (vgl. § 23, 5); und in der Tat finden wir in der Geschichte der Philosophie nicht nur die Vertreter des Mechanismus unter den Deterministen, sondern auch verschiedene Teleologen. Ein selbstverständlicher Zusammenhang besteht bloß zwischen dem Mechanismus und dem Determinismus, der unter dem Einfluß der Annahme einer alles beherrschenden Naturkausalität zum Fatalismus gesteigert worden ist. Nach dieser Denkrichtung, die mit der Prädestinationslehre verwandt ist, gibt es einen unvermeidlichen, durch den Einzelnen gar nicht abzuändernden Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen und ist alles Geschehen wie durch eine mathematische Formel im voraus bestimmt und berechnet. So bleibt dem Menschen nichts übrig als sich in sein Schicksal (*fatum*) zu ergeben und dem Glauben an eine freie Selbstbestimmung zu entsagen. Den Wert dieser Anschauung sucht z. B. das *Système de la nature* (vgl. § 19, 3) seinen Lesern eindringlich zu empfehlen. Der Indeterminismus pflegt nur in bezug auf den menschlichen Willen behauptet zu werden, weil hier der psychologische Vorgang der Wahl eine größere Rolle spielt, ein Freiheitsbewußtsein nachweisbar ist und die damit zusammenhängenden sittlichen und rechtlichen Begriffe von Verdienst und Schuld, Verantwortlichkeit und Zurechnung ausgebildet worden sind.

2. Das Problem der Willensfreiheit hat in der antiken Philosophie keine erhebliche Beachtung gefunden. Die Annahme einer durchgängigen Bestimmtheit des Willens durch vernünftige Einsicht oder durch Leidenschaften begegnete kaum einem Widerspruch, und nur die Epikureer glaubten mit Rücksicht auf die menschliche Verantwortlichkeit eine Freiheit des Willens im Sinne der Ursachlosigkeit behaupten

zu sollen. Erst die christliche Ethik und Metaphysik brachte den prinzipiellen Gegensatz zwischen Determinismus und Indeterminismus auf. Die göttliche Vorsehung wurde bei Augustin zur Prädestination, die jede freie, dem Weltplan Gottes etwa zuwiderlaufende Entscheidung auszuschließen schien. Durch den Sündenfall ist das *posse non peccare* (die Fähigkeit nicht zu sündigen) in das *non posse non peccare* (die Unfähigkeit nicht zu sündigen) übergegangen. Aber ein gewisser Rest von Willensfreiheit wird daneben zugestanden. In der Scholastik glaubte man eine Willensfreiheit fordern zu müssen, weil sich nur unter ihrer Voraussetzung der Abfall des Menschen von der ursprünglichen Reinheit und Schuldlosigkeit, die Entscheidung zum Bösen schien erklären zu lassen. Nach Thomas v. Aquino besteht die Willensfreiheit in dem *moveri ex se* (d. h. in der Spontaneität und Selbsttätigkeit). Der Wille ist nur durch den Endzweck der Glückseligkeit und des Guten bestimmt, kann aber unter den dazu führenden mannigfaltigen Wegen aus sich heraus die Wahl treffen. Nach Duns Scotus († 1304) wird der Wille in seinen Entscheidungen zwar von Gründen, Gewohnheit, Neigung u. a. beeinflußt, aber nicht eigentlich determiniert. Er bestimmt sich selbst und kann auch in anderer als in der Richtung jener Einflüsse entscheiden. Damit wird der Begriff eines *liberum arbitrium indifferentiae* (einer Freiheit der Indifferenz) möglich, wonach auch bei ganz gleichwertigen Motiven und Umständen eine Wahl des freien Willens erfolgen kann. Seitdem durchzieht der Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus die ganze Geschichte der Philosophie. Einige Stadien dieses Kampfes sollen im folgenden bezeichnet werden.

3. Einer energischen Leugnung aller Freiheit des Willens begegnen wir bei Spinoza, dessen Mechanismus selbstverständlich einen vollen Determinismus fordert. Das Freiheitsgefühl, das dem Menschen bei seinen Handlungen innewohnt, beruht nach ihm nur auf der Unkenntnis der Gründe. Wie aus der Natur des Dreiecks alle seine Eigenschaften folgen, so geht aus der Natur jedes Wesens mit Notwendigkeit sein ganzes Verhalten hervor. In etwas anderer Form vertritt

den Determinismus Leibniz. Er unterscheidet zwischen dem mechanischen Zwange und dem Bestimmtheit durch Motive, zwischen der metaphysischen Notwendigkeit, deren Gegenteil unmöglich, und der moralischen, deren Gegenteil unpassend (*inconueniens*) ist. So wenig man bei geometrischen Sätzen gezwungen werden könne, ihre Wahrheit anzuerkennen, so wenig wird unser Wollen und Handeln in mechanischer Weise durch die Motive verursacht. Sie beugen uns, ohne zu nötigen (*inclinent sans nécessiter*). Unzählige große und kleine, äußere und innere Beweggründe, deren man sich meistens nicht bewußt ist, treffen bei einer Willenshandlung in uns zusammen. Zu den Glaubensobjekten der Aufklärungsphilosophie und ihrer Vernunftreligion gehört neben der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes die Freiheit des Willens, deren Möglichkeit man sich durch Bilder zu gewährleisten versuchte. So vergleicht Tetens (vgl. § 8, 6) den Willen mit einer Stahlfeder: in welcher Richtung sie wirken werde, hänge ab von zufälligen Gegenständen, die sich ihr darbieten, aber die Kraft ihrer Wirkung sei ihr ursprünglich zu eigen. Ja, selbst die Richtung, in der der Wille sich entscheidet, wird durch ihn selbst bestimmt: wie aus einem mit Wasser gefüllten Gefäße nur dort die Flüssigkeit auslaufen könne, wo eine Öffnung entstehe, aber auch bereits an diesem Punkte ein Druck des Wassers stattgefunden haben müsse, so sei auch der Wille schon in der Richtung potentiell tätig zu denken, in der bei dem Eintritt zufälliger Umstände seine Kraft sich äußere. In der englischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts wird der Determinismus einmütig anerkannt. Hobbes¹⁾ stellt Willens- und Handlungsfreiheit einander gegenüber und gesteht letztere zu, während er die erstere bestreitet. Nach Hume ist das Kausalverhältnis zwischen Motiv und Willensentschluß dasselbe wie bei kausal durcheinander bedingten Bewegungen. Mit besonderer Klarheit und Eindringlichkeit hat Priestley (*The doctrine of philosophical Necessity*, 1777) den Determinismus gelehrt. Die Vorstellung, daß man auch

¹⁾ *Quaestiones de libertate, necessitate et casu contra doctorem Bramhallum*, 1656.

anders als geschehen hätte handeln können, bezeichnet er als eine Täuschung. Man habe nur zu wählen zwischen der Annahme einer notwendigen Bedingtheit des Willens oder absolutem Unsinn.

4. Eine neue Begründung des Indeterminismus finden wir bei Kant. Die Tatsache, von der er in seiner Ethik ausgeht, ist das die unbedingte Befolgung fordernde und gebietende Sittengesetz, der kategorische Imperativ (vgl. § 9, 8; 29, 2). Eine solche Tatsache wäre nach seiner Meinung unverständlich, wenn nicht in jedem Augenblick die Möglichkeit diesem Gesetze nachzukommen bestände. Da nun die durchgängige Herrschaft des Kausalzusammenhangs in der Erfahrung eine absolute Möglichkeit sittlich zu handeln undenkbar erscheinen läßt, so ist es geboten, die Forderung der Freiheit im Gebiet des Transzendenten oder des Dinges an sich für verwirklicht zu halten. Folglich ist der Wille an sich frei, dagegen als Erscheinung (als Gegenstand der Erfahrung und damit der wissenschaftlichen Erkenntnis) verflochten in den denknotwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Eine ähnliche Anschauung hat Schelling¹⁾ und mit besonderer Klarheit Schopenhauer ausgebildet. Auch dieser stützt sich auf den Gegensatz zwischen den unter den Formen Raum, Zeit und Kausalität angeschauten und gedachten Erscheinungen und der unanschaulichen, unbegreiflichen Welt der Dinge an sich. Aber die Freiheit des Willens verlegt er in den Zeitpunkt einer ersten Entscheidung bei der Entstehung des Individuums. Dadurch wird der Charakter des Einzelnen für alle Folgezeit bestimmt, und alle Handlungen gehen dann hervor aus der empirischen Kausalität eines unveränderlichen Charakters. Dagegen hat Herbart den Determinismus schon darum als notwendig gefordert, weil sonst von einer geregelten Erziehung des Menschen gar nicht die Rede sein könnte, sondern alles in Willkür und Zufall sich auflösen müßte. Lotze hat wiederum dem Indeterminismus das Wort geredet. Von einer sittlichen Beurteilung der menschlichen Handlungen, von einer Zu-

¹⁾ Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809.

rechnung und Verantwortlichkeit könne nur dann gesprochen werden, wenn man eine im übrigen gar nicht erklärbare Freiheit des Willens voraussetze. Nur deren Vereinbarkeit mit dem empirischen Kausalzusammenhange müsse und könne man nachweisen. Die herrschende Auffassung in der Psychologie, Metaphysik und Ethik der Gegenwart ist der Determinismus, aber einige Philosophen und Strafrechtstheoretiker, theologische Dogmatiker und die populäre Ansicht pflegen noch an dem Indeterminismus festzuhalten und neuerdings mehren sich wieder seine Vertreter auch unter den Philosophen.

5. An dem Problem der Willensfreiheit kann man eine metaphysische, eine psychologische und eine ethische Seite unterscheiden. Zunächst darf man behaupten, daß niemand auf die Idee einer solchen Ausnahme vom allgemeinen kausalen Zusammenhang geraten wäre, wenn nicht gegebene Tatsachen des sittlichen Lebens sie anscheinend gefordert hätten. Denn die Begründung, welche vom metaphysischen Gesichtspunkt aus dem Indeterminismus zuteil zu werden pflegt, ist, von dieser Grundlage abgesehen, ohne Überzeugungskraft. Man begnügt sich in der Regel damit, die Möglichkeit der Freiheit zu behaupten und zu rechtfertigen, und die Art, wie dies geschieht, ist wissenschaftlich unbefriedigend. Mit einem Bilde muß man sich behelfen oder mit dem Gegensatze zweier Welten, einem Reich der Erscheinungen und einem solchen der Dinge an sich. Auch auf mystische Glaubensakte oder auf unmittelbares, intuitives Erfassen einer angeblichen Tatsache freier Selbstbestimmung wird verwiesen. Der wissenschaftlichen Erkenntnis und Erklärung muß diese allerdings entzogen werden. Denn sie wäre ja nicht das, was sie sein soll, wenn sie sich aus irgendwelchen Bedingungen zureichend ableiten ließe und dadurch wissenschaftlich erklären ließe.

Weist man im Sinne des transzendentalen Idealismus darauf hin, daß die Notwendigkeit eines kausalen Zusammenhangs lediglich eine kategoriale Funktion des die Erscheinungen nach seinen Denkformen auffassenden Verstandes sei, und daß die Welt selbst keinen Anteil daran habe, so

vertritt man einen keineswegs selbstverständlichen oder auch nur als wahrscheinlich vorauszusetzenden erkenntnistheoretischen Standpunkt (vgl. § 17) und übersieht zugleich die für ihn bestehende Unmöglichkeit einer positiven Aussage über transzendente Gegenstände. Außerhalb der Kategorie der Kausalität stehen heißt doch noch nicht frei sein. Entweder man verzichtet auf jede positive Bestimmung der Dinge an sich, und dann ist auch für die Freiheit kein Raum, oder man hält sie für erkennbar, und dann wird eine kausale Erklärung des Geschehens zur Aufgabe. Auch würde sich durch diesen Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich niemals die besondere Freiheit des Willens rechtfertigen lassen, und nur um diese ist es ja dem Ethiker und dem in seinen Diensten stehenden Metaphysiker zu tun, nicht um eine Freiheit, die allen Dingen (an sich) gleichmäßig zukäme, dem fallenden Steiné so gut wie dem wählenden Willen. Nimmt man aber diese Ausnahme von der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Geschehens nur für den menschlichen Willen an, so muß man auch noch den des Kindes davon in Abzug bringen und schließlich ihn auf diejenigen Willensakte einer gewissen Altersstufe des normalen Kulturmenschen einschränken, bei denen die ethischen Prädikate Verdienst bzw. Schuld anwendbar sind.

Wer ferner der »Intuition« im Sinne von Bergson vertraut, hat diese Erkenntnisart erst als eine allgemeingültige Methode zu erweisen. Wenn diese Intuition nur Auserwählten als zugänglich gilt, die ihre Einsicht in die realen Verhältnisse den Eingebungen glücklicher Stunden verdanken, wird sie darauf verzichten müssen, über persönliche Vertretung und Anhängerschaft, über Glauben und Vertrauen hinaus für ihre Ergebnisse Anerkennung zu finden. (Vgl. § 15, 9, Anm.)

Endlich wird die metaphysische Denkbarkeit auch noch dadurch in Frage gestellt, daß die indeterministische Freiheit einen Widerspruch in sich schließt. Man muß nämlich, wenn man mit ihrem Begriff Ernst macht, annehmen, daß der Wille im gleichen Zeitpunkt dasselbe wollen und nicht wollen kann. Behauptet man, um diesem Widerspruch zu entgehen,

daß in demselben Zeitpunkt dasselbe nur gewollt bzw. nur nicht-gewollt werden kann, so gibt man eine Freiheit im strengeren Sinne preis. Man wird sich hiernach fragen müssen, ob denn überhaupt die Sachlage in Psychologie und Ethik zu einer so bedenklichen metaphysischen Hypothese drängt, ob die Freiheit eine seelische Tatsache und eine sittliche Forderung ist, was die verzweifelten Anstrengungen sie denkbar zu machen einigermaßen begreiflich und gerechtfertigt erscheinen ließe.

6. Die Tatsache, von der bei der psychologischen Untersuchung der Freiheit ausgegangen wird, ist die Wahl unter verschiedenen scheinbar gleich möglichen Handlungen. Denn eine Freiheit des Handelns bedeutet zugleich eine Abhängigkeit von dem handelnden Subjekt und seinem Willen, und eine Freiheit des Wollens überhaupt ist entweder eine spekulative Annahme, die sich der psychologischen Feststellung entzieht, oder fällt mit einem Aktivitätsbewußtsein zusammen, das eine kausale Bedingtheit nicht ausschließt. Bei der Wahl aber lehrt uns die innere Beobachtung nicht selten, daß ein ganz bestimmter Grund schließlich das ausschlaggebende Motiv gebildet habe, und in den Fällen, wo ein solches Übergewicht bestimmter Antriebe unserer Wahrnehmung oder Erinnerung nicht bewußt wird, darf man doch wohl nach einem auch sonst üblichen Verfahren durch Analogie schließen, daß es sich ebenso verhalten haben werde. Bei der lückenhaften Natur unseres Bewußtseins kann ein solcher Schluß keine Schwierigkeiten haben. Ist doch das, was wir den Charakter einer Person zu nennen gewohnt sind, auch nicht eine Summe deutlich zu zergliedernder Vorgänge, sondern vielmehr ein Inbegriff von Dispositionen, in dem sich die ganze Entwicklung eines Individuums zusammenfaßt. Was hiervon an die Oberfläche des Bewußtseins tritt, läßt den ganzen Reichtum seines Inhalts und seiner Energie nur ahnen. Dieses Mißverhältniss zwischen der inneren Erfahrung und der realen Seele (vgl. § 27, 8 ff.) wird auch durch eine andere unleugbare Tatsache unseres seelischen Lebens bezeugt, nämlich durch dessen weitgehende Unabhängigkeit von äußeren oder zufälligen

Bestimmungsgründen. Der einfachste Fall, in dem wir uns von dem Zwang der Außenwelt freizuhalten wissen, beruht auf der Fähigkeit, mit unserer Aufmerksamkeit einem wenn auch an sich schwachen und geringfügigen Inhalt trotz des Andringens weit kräftigerer Reize zu folgen und treu zu bleiben. Die Vertiefung in die Gedankenarbeit bei einem Gelehrten oder in die künstlerische Produktion bei einem Dichter kann starke äußere Einflüsse wirkungsglos an dem Bewußtsein abprallen und zugleich gegen die gewohnheitsmäßige, assoziative Verbindung von Vorstellungen und Handlungen neue Verknüpfungen und Beziehungen entstehen lassen. Wir reden in solchem Falle von der Wirkung der Apperzeption, von der Herrschaft der Aufgabe, von determinierenden Tendenzen. Diese Tatsachen pflegt der Fatalismus völlig zu übersehen, und auch der Determinismus ist in der Regel nicht geneigt, auf sie so nachdrücklich hinzuweisen, wie sie es verdienen. Sie lehren uns eine Freiheit im Sinne einer Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen, von sinnlichen Reizen und assoziativen Zusammenhängen. Wenn wir also bei der Wahl zwischen zwei oder mehreren Möglichkeiten, die wir uns vergegenwärtigen, den Eindruck haben, daß wir und nicht sie (vermöge ihrer Stärkeverhältnisse oder Gefühlsbetonungen oder Reproduktionstendenzen) darüber bestimmen, welche von ihnen verwirklicht wird, so ist das im Hinblick auf die hier geschilderten Tatsachen wohl berechtigt. Nur darf man dies Freiheitsbewußtsein nicht als Beweis für die Ursachlosigkeit des Indeterminismus ansehen.

7. Der Inhalt des Freiheitsbewußtseins besagt vor einem Entschluß, daß wir uns stark und fähig wissen verschiedene Richtungen einzuschlagen, der Pflicht wie der Neigung, der Gewohnheit wie dem Reiz der Neuheit, dem guten Rat Anderer wie der eigenen Erwägung zu folgen. Die Erfahrung unseres Lebens hat uns mit dem Einen wie mit dem Anderen bekannt gemacht und läßt uns daher an verschiedene Fälle denken und an unsere Macht, einen beliebigen von ihnen eintreten zu lassen, glauben. Nicht anders verhält es sich, wenn wir nach einem Entschluß die Überzeugung

haben, daß wir auch anders als geschehen uns hätten entscheiden können. Denn auch hier bildet die Erfahrung die Grundlage für diese Behauptung. Wir wissen, daß es uns früher gelungen ist, in ähnlicher Situation die andere Entscheidung zu treffen. Von einem Widerspruch gegen das Kausalprinzip ist dabei nicht die Rede, weil wir ja gerade den einmal gefällten Entschluß uns zurechnen, uns für die Urheber aller solcher Wahlen tatsächlich halten. Es kann also das Freiheitsbewußtsein nur den Sinn einer allgemeinen Behauptung über unsere Fähigkeiten haben, während im Einzelfall eine zureichende Bedingtheit keineswegs bestritten wird. Diese Freiheit ist es, die man meint, wenn man der Überlegung, der Vernunft die Aufgabe zuschreibt, das Wollen und Handeln des Menschen zu lenken. Die Grenzen der Fähigkeit hierzu sind recht weit gezogen und individuell sehr verschieden. Dies beruht im letzten Grunde auf der Tatsache, daß ein psychophysischer Organismus ein außerordentlich verwickeltes System von Kräften darstellt, das auf denselben äußeren Reiz zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden reagieren, auf schwache Anlässe mit überraschender Stärke und Ausgiebigkeit, auf intensive Einflüsse mit erstaunlicher Zurückhaltung antworten kann oder gar nicht zu antworten braucht. Es beruht ferner auf dem für die Organismen allgemein geltenden Gegensatz zwischen Rezeptivität und Spontaneität, zwischen Nachgiebigkeit und Selbstbestimmung, zwischen passiver Anpassung und aktivem Streben und Wählen.

Endlich lehrt uns die moderne Psychologie (soweit sie naturwissenschaftlich denkt), daß ein Wille im Sinne des Indeterminismus eine Fiktion ist. Ein Vermögen *sui generis*, einen aus unbekanntem Quellen gespeisten Kraftvorrat, »Wille« genannt, kennt die wissenschaftliche Psychologie nicht. Sie sucht mit Erfolg alle auf ihn zurückgeführten Erscheinungen und Leistungen aus den Gesetzen der Reproduktion, Assoziation und Determination, aus Perseverations-, Reproduktions- und determinierenden Tendenzen zu erklären, auch wenn sie eine besondere Funktion des Wollens annimmt. Damit wird die metaphysische Denkbarekeit des

Indeterminismus abermals in Frage gestellt. Wenigstens ist die Lage einer über psychische Faktoren urteilenden und dabei mit der Psychologie in Widerspruch geratenden Metaphysik keine beneidenswerte.

8. Die ethischen Begriffe, auf die sich der Indeterminismus beruft, sind die unter den Namen Verdienst und Schuld bekannten. Wir bezeichnen als verdienstlich den guten Willen und als schuldig den schlechten, der sich auch anders hätte entscheiden können. Demgegenüber macht der Determinismus geltend, daß die Prädikate gut und schlecht nur eine Qualität des Willens zum Ausdruck bringen und mit unserer Streitfrage nichts zu tun haben. Wir können von guten und bösen Handlungen reden, ohne dabei voraussetzen zu müssen, daß sie aus einer Freiheit hervorgegangen seien. Das muß um so mehr betont werden, als gerade in der reinen Güte, in der schlichten Selbstverständlichkeit einer selbstlosen Gesinnung nach unserer Ansicht das Höchste sittlichen Wertes anerkannt wird. Die Berücksichtigung abweichender Möglichkeiten schließt in der Regel einen gewissen inneren Kampf ein. Nicht derjenige erscheint uns des höchsten Preises der Sittlichkeit würdig, der anderen Tendenzen zum Trotz sich den Entschluß zum Guten hat abringen müssen. Vielmehr ist die edle Einfachheit des Guten, die sich wie aus innerer Naturnotwendigkeit entfaltet, das Größte, was uns am sittlichen Menschen begegnen kann. Abweichende Möglichkeiten aber bedeuten für einen sie berücksichtigenden Willensakt einander entgegenstehende, den Entschluß hindernde Motive. Die Größe von Verdienst und Schuld messen wir geradezu an solchen vorausgesetzten oder nachgewiesenen Widerständen, die zu überwinden waren. Wenn ein schwacher Mensch der Überredung zu einer schlechten Handlung gegenüber standhaft bleibt, so finden wir das verdienstlicher, als wenn es einem selbständigen Charakter gelingt, die Versuchung von sich abzuwehren. Ein von langer Hand, mit kühler Überlegung vorbereiteter und trotz aller Gegenmotive durchgeführter Mord wird für eine weit schwerere Schuld gehalten, als ein im Affekt, etwa in momentaner zorniger Aufwallung ver-

über. Die Wohltat, die der Arme spendet, erscheint verdienstlicher, als die vom Reichen stammende. Diese uns allen geläufige Beurteilung weist unzweideutig darauf hin, daß bei der Anwendung der Prädikate Verdienst und Schuld mit einem weitgehenden, quantitativ abstufbar gedachten Einfluß von Motiven auf den wählenden Willen gerechnet wird. Im täglichen Leben wird ebenso wie vor dem Gericht nach der Qualität, der Zahl und der Stärke der Motive, die einer bestimmten Willenshandlung nachweisbar oder wahrscheinlich entgegengewirkt haben, die Größe des verbrecherischen oder verdienstlichen Entschlusses in Anschlag gebracht. Es darf demnach als feststehend behauptet werden, daß gerade Verdienst und Schuld sittliche bzw. unsittliche Willensakte bezeichnen, bei denen eine Determination des Willens durch Motive allgemein vorausgesetzt wird.

Der Indeterminismus pflegt diesen Erwägungen entgegenzuhalten, eine Beeinflussung des Wollens durch Motive (und Charakter) bestreite er nicht; diese sei aber nicht die eindeutige Bestimmtheit des Naturgeschehens. Ferner sei es Tatsache, daß wir auch Wesen, denen wir keine indeterministische Freiheit zuschrieben (z. B. Tiere), in bezug auf ihr Verhalten bewerteten. Aber dieser Bewertung fehle eben der spezifische Charakter der sittlichen Bewertung.

Ferner betont er, das unbedingte Sollen, das für uns im Bewußtsein des Sittengesetzes liege, setze ein unbedingtes Können, also indeterministische Freiheit voraus, und verliere ohne diese seinen Sinn. Darauf erwidert der Determinismus: Das Sollen verbürgt nicht das Können und seine Verwirklichung. Es verliert seinen Sinn nicht, auch wenn ihm nicht in konkreten Fällen entsprochen würde und werden könnte. Seine ideale Forderung ist von der Frage nach der Verursachung oder Freiheit des beurteilten Willens innerhalb weiter Grenzen unabhängig. Kants Schluß vom Sollen auf das Können (du kannst, denn du sollst!) war nur insofern berechtigt, als die Fähigkeit, überhaupt sittliche Ziele sich als Aufgaben zu stellen und zu erreichen, bei einem normalen Subjekt vorausgesetzt werden darf und eine einmal über-

nommene Aufgabe eine besonders starke Determination auf die Willensbetätigung ausübt.

9. Der Indeterminismus legt jedoch noch besonderen Wert auf die logische Interpretation der Behauptung, daß man auch anders als geschehen sich habe entschließen können, und beruft sich auf die alte Definition, wonach dasjenige als notwendig gilt, dessen Gegenteil unmöglich ist. War nun etwas anderes als das tatsächlich Geschehene möglich, so kann man dieses letztere nicht als notwendig bezeichnen, und da wir einen kausalen Zusammenhang uns nicht ohne diese Eigenschaft denken können, so war es auch nicht kausal bedingt. Diese Argumentation übersieht jedoch die doppelte Bedeutung, die den Begriffen Möglichkeit und Notwendigkeit zukommt. Wenn ich aus dem Vordersatz: die Summe der Winkel eines ebenen Dreiecks ist gleich zwei rechten, schließe, daß die Winkelsumme bei einem ungleichseitigen Dreieck diesen Betrag haben müsse, so ist dieser Schluß notwendig. d. h. sein Gegenteil undenkbar. Denn würde ich das Gegenteil, würde ich denken, daß ein anderer Betrag jener Summe für dieses Dreieck gültig sei, so würde ich einen Widerspruch denken. Die Notwendigkeit, welche ausschließt, was einen Widerspruch setzt, wollen wir die logische nennen. Von ihr verschieden ist die reale, die auf einem kausalen Zusammenhange beruht. Wenn ich behauptete, daß ein Ereignis eintreten mußte, weil gewisse Bedingungen gegeben waren, die wir als seine Ursache betrachten, so läßt sich sehr wohl ein anderes, als das eingetretene, denken, ohne daß ein Widerspruch zu befürchten wäre. In der gleichen Weise unterscheiden wir eine logische und eine reale Möglichkeit. Logisch möglich ist alles, was sich ohne Widerspruch denken läßt, real möglich nur das, wofür gewisse Bedingungen, nicht die ganze Ursache gegeben sind. Hiernach kann ein real notwendiger Vorgang sehr wohl mit der logischen Möglichkeit seines Gegenteils zugleich gesetzt werden. Ebenso wenig, wie diese Begriffe, stehen die der realen Notwendigkeit eines Ereignisses und der realen Möglichkeit eines anderen in ausschließendem Gegensatz zueinander, sondern sind beide nebeneinander denkbar, falls nämlich nicht nur die Gesamt-

heit der Bedingungen für jenes, sondern auch einige für dieses vorhanden waren oder vorausgesetzt werden konnten. Das Urteil, daß der Wille sich auch anders als geschehen, habe entscheiden können, ist demnach mit der Annahme einer realen oder kausalen Notwendigkeit des erfolgten Entschlusses nicht nur psychologisch, wie wir oben gezeigt haben, sondern auch logisch im besten Einklange, und wir sind durchaus berechtigt, nicht nur die logische, sondern auch die reale Möglichkeit einer anderen als der eingetretenen Handlung zu behaupten, weil jeder Wahlvorgang Bedingungen (Motive und Dispositionen) aufweist, die allein oder im Übergewicht vorhanden allerdings unserer Tätigkeit eine andere Richtung gegeben hätten.

Wer die Komplikation der bei einer Willenshandlung beteiligten psychophysischen Faktoren einigermaßen erkannt hat, wird nicht bestreiten, daß die Möglichkeit für sehr verschiedene Handlungen in unserer körperlichen und seelischen Organisation vorliegt. Zum Überfluß beweist auch noch die Tatsache der Wahl, daß wir zu völlig voneinander abweichenden, ja ganz entgegengesetzten Zielen hinstreben können. Es kann also an der Berechtigung des Ausspruchs, daß auch anders als geschehen hätte gehandelt werden können, im Sinne logischer und realer Möglichkeit nicht gezweifelt werden.

Auch die juristisch bedeutungsvollen Begriffe der Verantwortlichkeit und Zurechnung bilden, wie der Determinismus zu zeigen sucht, für ihn keine Gegeninstanz. Daß jeder der Täter seiner Taten ist und, normale Verfassung vorausgesetzt, bei der Ausführung einer Handlung weit stärker beteiligt zu sein pflegt, als zufällige äußere Umstände, ist eine Wahrheit, die nach unseren bisherigen Ausführungen keiner Erläuterung oder Bestätigung bedarf. Die Freiheit also, die der Richter beim Verbrecher voraussetzt, ist nicht die indeterministische, sondern die Unabhängigkeit von äußeren Beweggründen und zufälligen Motiven und die Wirksamkeit derjenigen Überlegungen, die sich auf die Bedeutung der gesetzlichen Vorschriften oder der sittlichen Grundsätze beziehen. Wie wäre sonst eine Bestimmung der Alters-

grenze für die Strafbarkeit denkbar, wenn man nicht eine Freiheit in diesem Sinne allein gemeint hätte, und wie sollte ein unbedingter Wille durch alle die Zustände des Rausches, des Wahnsinns, des Affekts u. dgl., die allgemein als strafmildernd oder die Zurechnung aufhebend beurteilt werden, eine Beeinträchtigung seiner Unabhängigkeit erfahren?¹⁾ Dagegen würde die Annahme eines grundlosen und gesetzlosen Entschlusses jede Stetigkeit und Zuverlässigkeit der inneren Entwicklung und der Beziehungen der Menschen zueinander in Frage stellen und das unberechenbare Spiel des Zufalls an die Stelle eines geordneten Zusammenhangs menschlichen Wollens und Handelns rücken.

10. Nach dem Determinismus sind es Verwechslungen und Mißverständnisse, die dem Indeterminismus zugrunde liegen. Man verwechselt eine Freiheit des Handelns mit einer Freiheit des Wollens, eine weitgehende Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen und assoziativen Zusammenhängen mit einer Ursachlosigkeit überhaupt, die Möglichkeit einer Wahl mit dem Mangel einer zureichenden Motivierung. Man mißversteht den Sinn des den ethischen Begriffen Verdienst und Schuld zukommenden Merkmals, daß auch anders als geschehen hätte gewollt werden können, man verkennt die gerade in diesen Prädikaten enthaltene Voraussetzung von Motiven, die das Wollen determinieren, und nicht minder die Bedeutung der Verantwortlichkeit und Zurechnung, die gerade eine sittlichen Regungen und Forderungen zugängliche und durch sie bestimmbare Persönlichkeit voraussetzen.

Es ist in der Tat zuzugeben, daß alle Anstrengungen des Indeterminismus, die Möglichkeit seiner Annahme metaphysisch zu rechtfertigen, und alle Bemühungen, die er in der neuesten Zeit mit unleugbarem Scharfsinn unternommen hat, um seine Verträglichkeit mit der Naturgesetzlichkeit, insbesondere mit dem Prinzip von der Erhaltung der Energie nachzuweisen, sich als anfechtbar herausgestellt haben, daß

¹⁾ Heymans hat in seiner Einführung in die Ethik (S. 66 ff.) eine treffende Analyse der Fälle von geminderter und völliger Unzurechnungsfähigkeit gegeben.

ferner auf dem Gebiete der Ethik und Rechtslehre sich beachtenswerte Erwägungen zugunsten des Determinismus geltend machen lassen.

Indessen wird er hier nicht überzeugend den Einwand zu widerlegen vermögen, daß er den uns geläufigen Sinn der sittlichen und rechtlichen Beurteilung, insbesondere der Begriffe Schuld und Strafe, Verdienst und Belohnung, ändere, und daß seine Anhänger in Gefahr sind, dem Fatalismus zu verfallen und der sittlichen Forderung sich zu ändern, zu bessern, die Erklärung entgegenzusetzen: Ich bin nun einmal so.

Die psychologische Beobachtung zeigt, daß es nur dann zu einem wirklichen »Wollen« kommt, wenn auch der zuversichtliche Glaube besteht zu können. So wird auch nur der jederzeit den Willen zum Guten haben, der sich fähig glaubt, das sittlich Geforderte unter allen Umständen zu verwirklichen. Darin zeigt sich der praktische Wert des Glaubens an eine indeterministische Freiheit für alle Erziehung und Selbsterziehung. Diesen praktischen Wert kann aber auch der Determinist zugestehen; denn er muß sich sagen, daß ein Mensch, in dem jener Freiheitsglaube lebt, ein anderer ist und — gerade nach dem Grundgedanken des Determinismus — auch anders sich verhalten wird als ein solcher, dem dieser Glaube fehlt.

Mag also auch der Indeterminismus als metaphysische Theorie gegenüber dem Determinismus (nach dem Urteil des theoretischen Denkens) entschieden im Nachteil sein: als praktischer Glaube scheint er — aus sittlichen, pädagogischen und rechtlichen Erwägungen — geradezu unentbehrlich.

LITERATUR:

- M. Couailhac: *La liberté et la conservation de l'énergie*, 1897 (vertritt einen Indeterminismus).
H. Driesch: *Das Problem der Freiheit**, 1917 (sucht zu zeigen, daß es theoretisch unlösbar sei).
M. W. Drobisch: *Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit*, 1867 (im Sinne des Herbartschen Determinismus).
G. L. Fonsegrive: *Essai sur le libre arbitre*, 2. éd. 1896 (enthält eine eingehende historische Darstellung des Problems und den Versuch der Rechtfertigung eines gemäßigten Indeterminismus).

§ 26. Die theologischen Richtungen in der Metaphysik.

- H. Gomperz: Das Problem der Willensfreiheit, 1907 (sucht dem Streit durch Ablehnung des »dynamischen« Kausalbegriffs eine neue Form zu geben).
- C. Gutberlet: Die Willensfreiheit und ihre Gegner, 1893 (vom indeterministischen Standpunkt aus).
- K. Joël: Der freie Wille, eine Entwicklung in Gesprächen, 1908.
- G. F. Lipps: Das Problem der Willensfreiheit, 1912 (vertritt den Determinismus).
- J. Mack: Kritik der Freiheitstheorien, 1906 (vertritt einen Indeterminismus).
- A. Messer: Das Problem der Willensfreiheit*, 2. Aufl. 1918 (sucht die Beweisführung des Indeterminismus und Determinismus möglichst objektiv darzustellen).
- L. Müffelmann: Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie, 1902 (vertritt den Determinismus).
- M. Offner: Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung, 1904 (vertritt den Determinismus).
- J. Petersen: Willensfreiheit, Moral und Strafrecht, 1905. Kausalität, Determinismus und Fatalismus, 1909 (vertritt den Determinismus und sucht zu zeigen, daß er nicht zum Fatalismus führe).
- O. Pfister: Die Willensfreiheit, 1904 (vertritt den Determinismus).
- W. v. Rohland: Die Willensfreiheit und ihre Gegner, 1905 (vertritt den Indeterminismus).
- L. Traeger: Wille, Determinismus, Strafe, 1895 (vom deterministischen Standpunkt aus werden hier namentlich die praktischen Fragen einer treffenden Prüfung unterzogen).
- J. Verweyen: Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909. Philosophie des Möglichen, 1913.
- S. Werner: Das Problem von der menschlichen Willensfreiheit, 1914 (lehrt im Gegensatz zu Kant eine metaphysische Unfreiheit und eine empirische Freiheit).
- W. Windelband: Über Willensfreiheit*, 1904, 2. Aufl. 1905 (vertritt den Determinismus).

Die Lehrbücher der Ethik enthalten in der Regel ebenfalls eine Behandlung des Freiheitsproblems. Es kommt also auch die S. 103 f. angeführte Literatur in Betracht.

§ 26. DIE THEOLOGISCHEN RICHTUNGEN IN DER METAPHYSIK.

1. Zu einer zweiten Form speziellerer Gegensätze innerhalb der Metaphysik gelangen wir bei dem Gottesproblem. Unter den Namen Theismus, Deismus, Pantheismus, Panentheismus und Atheismus sind die hier zu berück-

sichtigenden Auffassungen bekannt. Theismus und Deismus haben den Begriff eines transzendenten, von der Welt verschiedenen Gottes miteinander gemein, unterscheiden sich jedoch dadurch, daß Gott vom Deismus bloß als erste Ursache der Welt, als Weltschöpfer, von dem Theismus dagegen auch als Lenker der Welt und ihrer Geschehnisse in lebendiger, fortdauernder Einwirkung auf sie gedacht wird. Der Pantheismus vertritt einen immanenten Gottesbegriff, indem er Welt und Gott zusammenfallen läßt. Eine Vermittlung zwischen Theismus und Pantheismus strebt der Panentheismus an, indem er die Immanenz Gottes in der Welt neben einer Transzendenz desselben lehrt. Für den Atheismus endlich gibt es ein göttliches Wesen überhaupt nicht. Der Begriff des Monotheismus umfaßt die mit der Gottesidee in positiver Weise operierenden Richtungen. Die Geschichte der Religion kennt auch andere Formen, wie den Fetischismus oder den Polytheismus, aber da diese in einer philosophischen Metaphysik keine folgenreiche Ausbildung oder Rechtfertigung gefunden haben, so werden wir uns hier auf jene monotheistischen Lehren beschränken.

Im Zusammenhang mit den allgemeineren metaphysischen Richtungen stehen auch die theologischen Auffassungen. Der Theismus pflegt sich mit dem Spiritualismus und dem Dualismus zu verknüpfen, der Pantheismus mit dem Monismus, und der Atheismus erscheint als natürlicher Begleiter des Materialismus. Selbstverständlich ist außerdem der Vertreter des Theismus Teleologe. Schon aus dieser Betrachtung ergibt sich, daß der Deismus die farbloseste Anschauung ist, insofern er die größte Verträglichkeit mit verschiedenen allgemeineren Richtungen aufweist. Praktisch kommt er offenbar dem Atheismus gleich. Denn wenn ein göttliches Wesen bloß als letzte Ursache der Welt angenommen, von ihr aber sonst ganz losgelöst gedacht wird, ist ein religiöses oder ethisches Verhältnis zu ihm, von einer unbestimmten Verehrung abgesehen, überhaupt nicht möglich. Dagegen pflegen der Theismus und der Pantheismus in der theoretischen Philosophie nur in Umrissen ausgeführt zu werden. Ihre eigentliche Bedeutung erhalten sie erst durch die sitt-

lichen Prädikate, die man dem göttlichen Wesen als höchstem Ideal beilegt, und durch das religiöse Verhältnis, in das man sich zu ihm setzt.

2. Der Theismus ist die in der Geschichte der Philosophie am nachdrücklichsten vertretene theologische Richtung. Im Altertum haben Platon und Aristoteles, im Mittelalter Augustin und Thomas, in der Neuzeit Descartes, Leibniz, Kant, Herbart, Lotze, um nur wichtigste Namen anzuführen, dieser Anschauung gehuldigt. Als gemeinsames Merkmal der auf verschiedenem Wege begründeten theistischen Ansichten darf man die Annahme eines persönlichen Wesens bezeichnen, das als Ursache der Welt und Lenker ihres Verlaufs betrachtet wird. Die nähere qualitative Bestimmung dieses Wesens ist zumeist in Rücksicht auf das praktisch-religiöse Interesse ausgeführt worden. Wenn man z. B. neben den Eigenschaften der Allmacht und der Allwissenheit noch die Allgüte und Liebe aufzuführen pflegt, so sind diese letzten Attribute der theoretischen Philosophie als solcher kaum zugänglich. Die anderen beiden jedoch kann man als Postulate des metaphysischen Erkennens ansehen, insofern sie diejenigen Bedingungen bezeichnen, die erfüllt sein müssen, wenn das göttliche Wesen zu seiner Aufgabe der Welt gegenüber befähigt gedacht werden soll. Wegen der Betonung der ethischen Beiträge zur Ausbildung einer theistischen Metaphysik redet man bei Chr. H. Weiße († 1866), H. Ulrici († 1884) und J. H. Fichte († 1879) von einem ethischen Theismus. Die Art der Begründung des Theismus ist natürlich von den besonderen metaphysischen Anschauungen abhängig, die dem einzelnen Denker geläufig sind, und ist daher bei Platon eine andere als bei Aristoteles, bei Descartes eine andere als bei Leibniz und bei Kant wiederum eine andere als bei Herbart oder Lotze. Unter dem Titel von Beweisen für das Dasein Gottes pflegt man die üblichsten Begründungen für den Theismus zusammenzufassen. Man unterscheidet einen ontologischen, kosmologischen, teleologischen (physiko-theologischen), einen logischen und einen moralischen Beweis. Der in der Regel noch angeführte, von seiten des Deismus vorzugs-

weise verwendete Beweis *e consensu gentium* (aus der Übereinstimmung der Völker), oder der historische Beweis kann hier beiseite bleiben. Aber eine spezifische Bedeutung für den Theismus hat überhaupt kaum einer von diesen Beweisen. Wir wollen sie daher als allgemeine Versuche einer Begründung für die Annahme eines göttlichen Wesens betrachten und würdigen.

3. Die besonderen Formen des ontologischen, zuerst von Anselm v. Canterbury (vgl. § 11, 2) aufgestellten Beweises brauchen nicht sämtlich hier aufgeführt zu werden. Sie alle kommen darauf hinaus, aus dem Begriff eines Wesens, aus seiner Essenz, seine Existenz zu erschließen. So wird zu B. von dem Begriff Gottes als eines *ens perfectissimum* oder *realissimum* (eines vollkommensten oder allerrealsten Wesens) ausgegangen und die absolute Vollkommenheit bzw. Realität mit dem Mangel an Existenz unvereinbar gefunden. Die Existenz gehört also zu den notwendigen Merkmalen des Begriffs eines allervollkommensten Wesens. In dieser Auffassung sind Descartes und Leibniz völlig einig. Doch macht der letztere schon darauf aufmerksam, daß vor allem die Denkbarkeit des Begriffs selbst nachgewiesen werden müsse. Sei der Begriff widerspruchlos gedacht, also möglich, so müsse auch die Wirklichkeit des durch ihn bezeichneten Gegenstandes daraus folgen. Schon vor Kant, der gerade mit Rücksicht auf seine Kritik der Gottesbeweise der »AllesZermalmende« genannt wurde, sind in der deutschen (z. B. Crusius) und in der englischen (Hume) Philosophie des 18. Jahrhunderts einige gegen dieses Argument geltende Einwände vorgebracht worden. Auch im Mittelalter selbst haben es die Hauptvertreter der Scholastik unter der Führung des Thomas v. Aquino abgewiesen. Kant aber gebührt das Verdienst, im Geiste seiner ganzen Erkenntnistheorie die unfassendste Kritik an ihm geübt zu haben. Hiernach ist die Existenz niemals ein Merkmal neben anderen desselben Begriffs. Sie ist vielmehr ein Prädikat, das wir nur auf Objekte möglicher Erfahrung anwenden können, und das dem Begriffe solcher Objekte keine neue inhaltliche Bestimmung hinzufügt. Das Mögliche und das Wirkliche sind

daher nicht dadurch voneinander verschieden, daß jenes diesem gegenüber in seinem begrifflichen Inhalt um ein Merkmal verkürzt ist; sie sind vielmehr, begrifflich betrachtet, völlig gleich. Darum kann auch aus der Möglichkeit eines Begriffs auf Dasein des Begriffs ohne weiteres geschlossen werden, nicht aber auf die Existenz eines diesem Begriff entsprechenden Objekts.

Eine eigentümliche Wendung hat der ontologische Beweis durch Hegel erfahren, für den das Absolute zugleich Idee und Seiendes ist. Es versteht sich danach von selbst, daß der Gedanke Gottes sein reales Gegenbild findet. Nur von dem Prinzip des Hegelschen Panlogismus aus kann dieser Form des ontologischen Arguments eine gewisse Beweiskraft zugestanden werden. Aber eben jenes Prinzip ist keine zulässige Voraussetzung. Ohne darin einen wirklichen Beweis sehen zu wollen, hat Lotze eine logische Betrachtung angestellt, die auf einen ähnlichen Gedanken wie den des ontologischen Beweises hinausläuft: Wäre das Größte nicht, so wäre das Größte nicht, und es ist ja undenkbar, daß das Größte von allem Denkbaren nicht wäre. Daß wir mit diesem überredenden Wortspiel, in dem übrigens auch eine Wertbeurteilung anklingt, ebenfalls nicht über den Kreis unserer Gedanken oder des Denkbaren hinauskommen, braucht nicht näher gezeigt zu werden.

4. Der Fehler des ontologischen Beweises liegt zunächst darin, daß er seine Voraussetzung, den Gedanken eines vollkommensten oder realsten Wesens, gar nicht auf ihre Berechtigung prüft. Leibniz verlangte wenigstens die Feststellung, daß dieser Gedanke kein sich selbst widersprechender sei. Aber die Erfüllung dieser Forderung reicht offenbar nicht aus, da das Denkbare einen viel weiteren Kreis umfaßt, als das Wirkliche oder Reale. Widerspruchslose Begriffe kann man sich auch im Sinne von Fiktionen bilden. So sind z. B. die Begriffe eines schwerelosen Fadens oder einer reibungslos arbeitenden Maschine, eines geflügelten Pferdes oder eines Marsbewohners gewiß ohne logischen Widerspruch vollziehbar. Aber das gewährleistet uns, wie wir einsehen, noch nicht die Realität eines so gedachten Dinges

oder Wesens. Selbst wenn es nun gelingen sollte, nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die logische Notwendigkeit eines Begriffs von der im ontologischen Beweise angenommenen Beschaffenheit darzutun, würde auch damit noch nichts für die Realität seines Gegenstandes bewiesen sein. Denn in der Mathematik und in der Logik, also in den Formalwissenschaften, haben wir es häufig mit notwendigen Gedanken zu tun, und doch gilt es nicht als erlaubt, ihren Gegenständen daraufhin Realität beizulegen. Mag daher der Begriff eines *ens perfectissimum* (allerrealsten [und zugleich allervollkommensten] Wesens) denkmöglich oder denknotwendig sein, so braucht daraus an sich nicht zu folgen, daß es ein Wesen dieser Art gibt.

Damit hängt der zweite Fehler des ontologischen Beweises zusammen. Er vernachlässigt die besonderen Bedingungen für das Setzen und Bestimmen von Realitäten. Gott ist und soll nach dem Beweise eine Realität sein. Eine solche sind wir nach früheren erkenntnistheoretischen Ausführungen im Sinne des kritischen Realismus nur dann zu setzen und zu bestimmen befugt, wenn ein Gegebenes, Vorgefundenes darauf hinweist (vgl. § 17). Das gilt in allen Realwissenschaften als unumgängliche Voraussetzung realistischen Verfahrens, und an sie hat sich auch die Metaphysik zu halten, wenn anders sie eine Wissenschaft sein will. Durch die Deduktion aus einem bloßen Begriff kann man aber Realitäten überhaupt nicht erschließen. Gott kann daher für die Metaphysik nur eine Hypothese sein, zu der wir direkt oder indirekt auf Grund von Tatsachen geführt werden. Dieser Forderung genügt der ontologische Beweis nicht, er ist somit von vornherein abzulehnen. Dagegen sind die anderen Gottesbeweise bemüht, dieser Forderung nachzukommen.

5. Der logische Beweis geht von der Tatsache des wahren Denkens aus. Der eine von den kartesianischen Gottesbeweisen hat eine gewisse Beziehung zu diesem Verfahren. Descartes behauptet zunächst, daß aus unserem Denken nur entspringen könne, was uns oder ihm adäquat sei. Alles das aber trage den Charakter des Endlichen, Be-

schränkten, Unvollkommenen an sich. Wenn wir die Idee eines unendlichen, vollkommenen Wesens haben, so kann diese daher nicht ein Erzeugnis unserer eigenen Denktätigkeit sein, sondern nur einer Realität entstammen, die ihr entspricht. Zugleich verbürgt die Wahrhaftigkeit Gottes die Wahrheit unseres Denkens, da Gott gewiß nicht die Absicht gehabt, uns zu täuschen, sondern uns vielmehr eine Vernunft verliehen haben werde, mit deren Hilfe wir die Wahrheit erkennen können. Somit wird hier die Möglichkeit wahrer Erkenntnis auf ein göttliches Wesen zurückgeführt.

Deutlicher ist der logische Beweis von Trendelenburg. Das menschliche Denken wisse sich selbst als ein endliches Denken, und dennoch strebe es über jede Schranke hinaus. Es wisse sich abhängig von den Dingen und verfare doch so, als wären sie nur von ihm bestimmbar. Diese Zuversicht würde ein Widerspruch sein, wenn nicht im Wirklichen selbst Wahrheit oder in den Dingen Denkbare vorausgesetzt würde. Alles Denken wäre ein Spiel des Zufalls oder eine Kühnheit der Verzweiflung, wenn nicht Gott, die Wahrheit, dem Denken und den Dingen als gemeinsamer Ursprung und als gemeinames Band zugrunde läge. Man kann diesen Gedankengang wohl noch wesentlich einleuchtender gestalten, wenn man ihm folgende Form gibt. Nennen wir ein den Tatsachen entsprechendes Denken richtig, ein mit sich selbst nach den Gesetzen der Logik übereinstimmendes, widerspruchsloses Denken wahr¹⁾, so ergibt sich aus der Betrachtung der Realwissenschaften die eigentümliche Tatsache, daß das richtige Denken nicht zugleich ein wahres Denken und umgekehrt ist. Eine notwendige, selbstevidente Beziehung zwischen beiden besteht nicht. Das geht schon daraus hervor, daß Philosophen, wie Hamann († 1788) und Bahnsen (vgl. § 24, 7), das Reale als widerspruchsvoll und daher mit dem Verstande nicht erfaßbar bezeichnet haben. Ebensowenig wird in der Wissenschaft ohne weiteres aus der Richtigkeit auf die Wahrheit oder umgekehrt geschlossen. Wenn also trotzdem das System richtiger Begriffe von der Welt zugleich ein System wahrer Begriffe ist, so

¹⁾ Vgl. über diese Begriffe die Anm. S. 169.

liegt darin eine unzweifelhaft sehr zweckmäßige, aber durchaus nicht selbstverständliche und darum einer Begründung bedürftige Tatsache vor. Aus dieser Tatsache kann vielleicht auf ein diese Harmonie ermöglichendes und verbürgendes göttliches Wesen geschlossen werden. Da es sich aber um eine besondere zweckmäßige Einrichtung in diesem Beweise handelt, so ist der hier formulierte logische Beweis nur eine speziellere Form des allgemeinen teleologischen Beweises.

6. Der kosmologische Beweis schließt aus der Tatsächlichkeit des Weltganzen (im Sinne der Nichtnotwendigkeit, Zufälligkeit der Welt, *e contingentia mundi*) auf eine letzte Ursache desselben. Alle Schöpfungstheorien von Platon bis auf die Neuzeit arbeiten mit diesem Argument. Die Forschung nach den Ursachen führt zu immer weiter zurückliegenden Bedingungen des Weltgeschehens. Schließlich sind wir mit unserer Erkenntnis am Ende angekommen, d. h. bei einer nicht zu erklärenden Tatsache. Tatsachen aber, die sich nicht aus anderen ableiten lassen, tragen das Gepräge der Zufälligkeit an sich. Behauptet man demnach, daß Sein und Geschehen der Welt nicht weiter erklärt werden können, so ist man bei einem Faktum angelangt, das gewissermaßen in der Luft schwebt, ursachlos ist. Der Versuch, auch diesem Faktum seine Zufälligkeit zu nehmen, führt dann zu der Annahme eines Wesens, das als Schöpfer der Welt, als *causa sui* (d. h. Ursache seiner selbst), als absoluter Intellekt und Wille usw. bestimmt werden kann.

Auch diesem Beweis hat Kant in eingehender Widerlegung seine Kraft bestritten. Die Kausalität ist nach ihm ein Begriff, der lediglich auf Erscheinungen, auf das empirisch Mögliche anwendbar ist; über das Gegebene hinaus kann er daher nicht führen, also auch nicht zu einer transzendenten Ursache der Welt. Ferner ist der Begriff der Zufälligkeit wohl ein für das Einzelne der Erfahrung geltender; aber daraus folgt noch nicht, daß auch das Ganze der Welt als ein bloßer Zufall anzusehen sei und transzendente Ursache haben müsse. Theoretisch ist auch für unsere Erkenntnis nichts gewonnen, wenn wir diesen Schritt über das

letzte Gegebene der Welt hinaus vollzogen haben. Denn ob wir bei der Ewigkeit des Stoffes und der Bewegung stehen bleiben, oder beides durch ein göttliches Wesen bewirkt sein lassen, bleibt sich insofern für die theoretische Betrachtung gleich, als ja eine wissenschaftliche Ableitung der Welt aus der schöpferischen Tätigkeit Gottes unmöglich und in der Bestimmung desselben als einer *causa sui* unserem Denken nur durch einen Machtspruch ein Ruhepunkt angewiesen ist. Endlich aber folgt der rastlose Fortschritt unserer kausalen Forschung nach den Bedingungen des Gegebenen nur einem regulativen Prinzip, welches keinen endgültigen Abschluß gebietet, sondern jeden Ruhepunkt bloß als einen provisorischen, die weitere Forschung anregenden aufzufassen läßt. Wir verweisen dazu auf die früheren Ausführungen über die singularistische Einheit der Ursache, wo wir bereits gegen den kosmologischen Beweis *implicite* Stellung genommen haben (vgl. § 18, 2). Es ist bemerkenswert, daß Aristoteles mit seiner Forderung eines ersten Bewegers (*primum movens*) der dort geltend gemachten Bestimmung Rechnung getragen hat, daß sich Ursachen nur für ein Geschehen, eine Veränderung, nicht aber für das beharrende Sein angeben lassen (vgl. § 11, 2).

7. Der teleologische Beweis schließt aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf ein Zwecke setzendes und realisierendes Wesen, welches als ein Intellekt und Wille gedacht werden muß. Schon Anaxagoras betraute seinen Nus nur mit der Aufgabe einer Ordnung der chaotisch gegebenen Weltmasse (vgl. § 21, 1), und sofern Platon Gott als Weltbildner, als Demiurgen faßte, scheint er eine Materie, aus der gebildet wurde, ebenfalls vorausgesetzt zu haben. Im Mittelalter ist dieser Beweis besonders von Thomas mit Rücksicht auf die Zweckmäßigkeit der Natur formuliert worden. In der Neuzeit hat Leibniz und die an ihn anschließende deutsche Philosophie sich seiner gern bedient. Er erscheint nach Kant als der klarste und die größte Achtung verdienende und ist auch später noch für Herbart der Anknüpfungspunkt zu religionsphilosophischen Anschauungen geworden. Wie Kant ausführt, ermöglicht er zwar nur den

Schluß auf einen Weltbaumeister, einen Ordner, da sich die Zweckmäßigkeit auf die Form der Verknüpfung, nicht auf den Stoff der Natur bezieht. Aber hier haben wir es in der Tat mit einem Vorgefundenen zu tun, das für die wissenschaftliche Forschung den Ausgangspunkt für die Setzung einer göttlichen Realität bilden kann. Die wesentlichsten Erscheinungen sind von Liebmann folgendermaßen geschildert worden. »Planmäßig ist die Verteilung und Bewegungsart der Gestirne im Weltenraum; unzählige Sterne bewegen sich in solchen Bahnen und in solchen Distanzen, daß sie ruhig koexistieren können, nicht aber in ein Chaos zusammenstürzen. Planmäßig ist insonderheit die Anordnung unseres Planetensystems; jeder Planet hat die Umlaufgeschwindigkeit, die seiner Entfernung von der Sonne angemessen ist und ihn daran verhindert, entweder in die Sonne hineinzufallen oder aus ihrem Gravitationsbereich in den unendlichen Raum zu entfliehen; die gegenseitigen Störungen und Perturbationen der Planeten müssen sich, wie Newton gezeigt hat, immer wieder ausgleichen, so daß der Gravitationstheorie gemäß die Stabilität des Planetensystems für eine unermeßliche Zukunft gesichert ist. Planmäßig scheint der Makrokosmos darauf berechnet, daß unsere Erde, wie wohl gar mancher andere Weltkörper, von lebendigen Wesen bewohnt werden kann. Planmäßig wird die Atmosphäre von der Gravitationsanziehung an die Erde gefesselt und kann sich nicht ins Unendliche verflüchtigen; Luft, Wasser und Land, physikalische und chemische Prozesse, Sonnenlicht und Sonnenwärme arbeiten zusammen, um das Dasein einer Pflanzenwelt zu ermöglichen, ohne welche wiederum die Tierwelt und der Mensch nicht existieren könnte . . . Das Niedere ist im Stufenbau des Universums Mittel zum Zweck der Existenz des Höheren«. Man kann, wie wir schon früher (§ 23, 12) sahen, die leblose Natur, sofern sie der Entstehung und Erhaltung von Leben und Bewußtsein dient, eine Maschine nennen, die ein Künstler gebaut hat und deren Gang er überwacht. Auf solche Weltteleologie hat auch schon das logische Argument hingewiesen, indem es die Anpassung der Seinsformen an die Erkenntnisformen und

umgekehrt hervorhebt. Sie ist auch der eigentliche Nerv des moralischen Beweises.

8. Der moralische Beweis für das Dasein Gottes schließt aus der Voraussetzung einer sittlichen Weltordnung, aus der Annahme von Sinn und innerem Zusammenhang in dem geschichtlichen Verlauf der Menschheit, aus dem uns alle beherrschenden Glauben an eine ethische Kausalität, nach der wir die Früchte unserer Taten ernten, auf ein diese Ordnung wollendes und verwirklichendes Wesen. Unser Staats- und Gesellschaftsleben ist tatsächlich auf die Voraussetzung gegründet, daß Vernunft und Sinn besser sind, als Unvernunft und Unsinn, Recht und Sittlichkeit besser, als Unrecht und Unsittlichkeit. In der Richtung zum Ideal der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Humanität suchen wir uns zu vervollkommen; unter eine bewußt oder unbewußt anerkannte sittliche Ordnung beugen wir uns, indem wir ihre Absichten zu fördern, ihre Vorschriften zu erfüllen streben. Als Leiter und Hort einer derartigen Weltordnung, der wir uns als dienende Glieder einfügen, erscheint Gott.

Dagegen kann die mangelnde Entsprechung von Tugend und Glück, die uns die Erfahrung oft zeigt, nicht, wie Kant meinte, als ein ausreichendes Fundament für die Forderung einer göttlichen Gerechtigkeit und demnach der Existenz eines Gottes angesehen werden. Denn zunächst kann es sich hier doch nur um einen Wunsch handeln, den Tugendhaften zugleich mit allen Glücksgütern des Lebens beschenkt zu sehen, und es hat Zeiten gegeben, in denen es geradezu als ein Kennzeichen des sittlichen Charakters galt, das Glück zu meiden, auf die Güter des Lebens zu verzichten. Sodann aber schließt dieser Beweisversuch eine doppelte Transzendenz ein, indem nicht nur ein persönlicher Gott, sondern auch eine Unsterblichkeit des Individuums gefordert wird, damit jener Ausgleich in einem Jenseits zustande kommen könne. Endlich wäre zu fragen: nach welchem Maßstab soll ein gerechter Ausgleich zwischen Tugend und Glück hergestellt werden, und wäre nicht auch eine Entsprechung zwischen Laster und Unglück, also eine »Hölle«, sittlich gefordert?

Seit J. G. Fichte ist namentlich die sittliche Weltordnung oder das sittliche Ideal einer ethisch vollkommenen Menschheit zum Ausgangspunkt einer theistischen Metaphysik geworden. Auch dieser Beweis ist eine besondere Form des teleologischen, indem die Verwirklichung sittlicher Zwecke, die moralische Vervollkommnung als höchstes Ziel der ganzen Entwicklung in der Welt betrachtet wird. Wir haben es daher nur mit drei wesentlich verschiedenen Gottesbeweisen, dem ontologischen, dem kosmologischen und dem teleologischen zu tun. Von ihnen gebührt aber nur dem letztgenannten eine positive Bedeutung für die wissenschaftliche Metaphysik. Ob sich aus ihm ein Theismus ergibt, werden wir später zu untersuchen haben. Zunächst gilt es die übrigen theologischen Ansichten durchzugehen und zu prüfen.

9. Der erste Entwurf eines Deismus wird auf Herbert von Cherbury¹⁾ zurückgeführt (vgl. § 11, 2). Im Gegensatz zur historischen, autoritativ begründeten Religion wollte er eine natürliche, nur durch die Vernunft geforderte und gerechtfertigte formulieren. Als eine solche hat nach ihm diejenige zu gelten, die sich einer allgemeinen Zustimmung (des *consensus omnium*) erfreut. Somit wird der Begriff der Religion, das, was allen ihren Formen gemeinsam ist, zum Kennzeichen ihrer Wahrheit. Der Inhalt der auf diesem Wege gewonnenen Vorstellungen wird in fünf Sätzen zusammengefaßt, die als wahrhaft katholische, d. h. allgemein gültige Grundsätze bezeichnet werden. Sie behaupten: die Existenz eines höchsten Wesens; die Verpflichtung zu seiner Verehrung; Tugend und Frömmigkeit als die wichtigsten Bestandteile des *cultus divinus* (Gottesdienstes); ferner das Recht der Reue und der Vergeltung und von Lohn und Strafe nach diesem Leben. Damit verknüpft sich die merkwürdige, noch im 18. Jahrhundert vorwaltende Anschauung, daß die geschichtliche Urform der Religion diesem reinen Allgemeinbegriff entsprochen habe, und daß erst durch Betrug und List Einzelner die besonderen Merkmale der positiven Religionen entstanden seien. Bestimmter wurde der Deismus

¹⁾ *De veritate*, 1624 u. ö.

durch John Locke gefaßt, der die allgemeine Übereinstimmung in der Vorstellung und Verehrung eines göttlichen Wesens leugnete (vgl. § 15, 5) und den Begriff desselben durch eine Verknüpfung und Steigerung der vorzüglichsten Eigenschaften im Menschen entstehen ließ. Auf die Existenz Gottes aber wurde von ihm durch das kosmologische Argument geschlossen. Später haben namentlich Toland (vgl. § 19, 3) und Tindal¹⁾ den Deismus vertreten. Von nun an ist er auch in Frankreich und Deutschland heimisch geworden. Als sein Hauptverteidiger kann dort Voltaire, hier H. S. Reimarus²⁾ († 1768) betrachtet werden. Erst in der späteren Entwicklung erhält der Deismus, der sich ursprünglich, auch noch bei Reimarus, von dem Theismus nur durch die Methode seiner Untersuchung und Begründung unterscheidet, den ihm oben (§ 26, 18) zugeschriebenen eigentümlichen Charakter.

10. Der Deismus, der im 19. Jahrhundert beispielsweise noch einen begeisterten Anhänger in Thomas Buckle († 1862) gefunden hat, betrachtet Gott als ein transzendentes Wesen, als überweltlichen Schöpfer des Universums, der alles so vortrefflich geordnet hat, daß ein späteres Eingreifen in den Gang der Dinge nicht nur unnötig, sondern auch mit seiner Würde unverträglich erscheint. Der Nachteil, in dem er sich durch seine praktische Unfruchtbarkeit gegenüber dem Theismus befindet, und der ihn tatsächlich dem Atheismus gleichstellt, hat es wohl vor allem bewirkt, daß er allmählich ganz zurückgetreten ist. Die Welt wäre, wie er meint, schlecht geschaffen und Gott kein vollkommenes Wesen, wenn immer wieder eine Regelung und Nachbesserung von seiten Gottes dem Verlauf der Dinge zuteil werden müßte. In diesem Sinne hat der Deismus besonders gegen die Wunder gekämpft. Aber wenn er mit seinem Gottesbegriff Ernst machte, den er mit Merkmalen ausstattet, die sich nur andeutungsweise bei den Menschen vorfinden, so müßte er sich zugleich bescheiden, darüber nichts bestimmen zu können, was Gottes Zwecke oder Absichten bei der

¹⁾ *Christianity as old as the creation*, 1730, die »Bibel« des Deismus.

²⁾ Von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 1754 u. ö.

Weltschöpfung gewesen und was seiner würdig sei. Man kann sehr im Zweifel sein, ob ein ruhiges, passives Zuschauen und Gewährenlassen, eine unwirksame Kontemplation ein für Gott würdigeres Verhalten genannt werden darf. Nicht an der automatenhaften Selbständigkeit, sondern an der Größe, Bedeutung und Vollkommenheit ihrer Leistungen pflegen wir im allgemeinen den Wert einer kunstreichen Maschine zu messen. Insofern der Deismus auf dem kosmologischen Argument beruht, entzieht er sich der wissenschaftlichen Beurteilung; insofern er das teleologische benutzt, hat er eine sehr angreifbare Vorstellung vom zweckmäßigen Geschehen und Wirken. Die Welt wird ihm zu einem abgeschlossenen, fertigen Gebilde, in das nichts Neues hineinkommt, das vollendet aus der Hand seines Schöpfers hervorgegangen ist. Die Wissenschaft lehrt uns eine ganz andere Welt kennen, die in beständigem Werden und Wachsen begriffen ist, die nicht ein für allemal zweckmäßig ist und bleibt, sondern sich nur in ihrem Verlauf, in der Entwicklung und im Fortschritt als eine Zwecken dienende erweist und bewährt. Die allgemeine Übereinstimmung aber, die der Deismus ursprünglich zur Aufstellung seines Religions- und Gottesbegriffs verwertet hat, ist natürlich kein Beweis für die Wahrheit dessen, worin übereingestimmt wird, und die platonische Metaphysik, die den Allgemeinbegriff für das reale Wesen aller konkreten Erscheinungen nahm und bei dem englischen Deismus unzweifelhaft nachgewirkt hat, beruht auf einer Vermischung des Logischen mit dem Realen.

11. Zu einer sehr verbreiteten Anschauung ist in der Gegenwart der Pantheismus geworden. Insbesondere pflegt sich der bei Philosophen und Naturforschern vielfach ausgebildete Monismus mit dieser theologischen Ansicht zu verbinden. Wenn Gott und Welt zusammenfallen, so muß offenbar die Bestimmung des göttlichen Wesens von den Ansichten abhängen, die über die Realprinzipien der Welt aufgestellt werden. In der Tat lassen sich hiernach ein materialistischer oder naturalistischer, ein spiritualistischer und ein monistischer Pantheismus unterschei-

den. Den naturalistischen vertritt z. B. Haeckel, wenn er die Einheit von Gott und Welt behauptet. Innerhalb des spiritualistischen kann man einen intellektualistischen und einen voluntaristischen Pantheismus einander gegenüberstellen, je nachdem Geist oder Wille die das Wesen der Realität bestimmenden Faktoren sind. Einen Allgeist hat der Hegelsche Panlogismus, einen Allwillen der Schopenhauersche Pantheismus angenommen, während E. v. Hartmann in seinem Unbewußten den Allgeist mit dem Allwillen vereinte. Monistisch ist der Pantheismus der Eleaten zu nennen, die Gott und das Eine, seiende All identifizieren, und besonders die grandios durchgeführte Weltanschauung von G. Bruno¹⁾, in der jedoch zwischen Gott und Welt ein Unterschied hervorgehoben wird, den man durch die Begriffe der intensiven und der extensiven Unendlichkeit bezeichnen kann. »Ich nenne Gott in seiner Ganzheit unendlich, weil er jegliche Grenze von sich ausschließt und jedes seiner Attribute einzig und unendlich ist, und ich nenne Gott absolut und völlig unendlich, weil er überall ganz ist, in der ganzen Welt und in jedem ihrer Teile unendlich und völlig allgegenwärtig ist, — im Gegensatz zur Unendlichkeit des Weltalls, welches letztere vollkommen nur im ganzen ist und nicht in jedem seiner Teile«. Eindeutig ist der monistische Pantheismus von Spinoza vertreten worden, nach dem Gott und Natur nur zwei verschiedene Gesichtspunkte sind, unter denen man dieselbe Substanz betrachten kann. Gott bedeutet das aktive Prinzip, die schöpferische Natur, Natur das passive Prinzip, die geschaffene, gewordene Natur.

12. Der Pantheismus wird, wie es scheint, durch drei Einwände in Frage gestellt. Erstlich gefährdet diese Richtung, wenn man sich so ausdrücken darf, die relative Selbständigkeit der Einzelrealitäten. Ist Gott der Inbegriff aller Realität, so ist alles Sein und Geschehen in der Welt sein Geschehen und Sein. Die erfahrungsgemäß gegebene Unabhängigkeit der Individuen wird dadurch unverständlich oder

¹⁾ Vom Unendlichen, dem All und den Welten. Deutsch v. Kuhlbeck, 1893.

muß für bloßer Schein erklärt werden. Zweitens aber — und das ist die Kehrseite des nämlichen Einwandes — muß Gott nach dem Pantheismus an allen Unvollkommenheiten und Übeln der Welt teilnehmen. Die Unzweckmäßigkeit, Schlechtigkeit, der böse Wille, die der empirische Pessimismus aufzeigt, sie sind alle in Gott, und der evolutionistische Optimismus vermag dieses Enthaltensein aller Mängel im göttlichen Wesen nicht aufzuheben. Damit verliert Gott den Charakter des Ideals, der den theistischen und deistischen Gottesbegriff auszeichnet. Drittens ist geltend zu machen, daß die Gottesidee beim Pantheismus als unbegründet erscheint. Ist wirklich die Formel Spinozas: Gott oder Natur (*Deus sive natura*) anzuerkennen, so begreift man nicht, warum noch das Welt oder Natur Genannte auch Gott genannt wird. Handelt es sich um Synonyma, so ist von einem eigentlichen und selbständigen Gottesbegriff überhaupt nicht mehr die Rede, und der Pantheismus wird dem Atheismus gleich. Soll dagegen doch Verschiedenes mit beiden Ausdrücken gemeint sein, so wird der Pantheismus aufgegeben und dem göttlichen Wesen eine besondere Aufgabe neben der Welt zuteil. Dann aber würde es sich darum handeln, diese eigentümliche Stellung des Gottesbegriffs durch eine Eigentümlichkeit des Tatsächlichen, Gegebenen verständlich zu machen bzw. gefordert erscheinen zu lassen. Wir können diesem Haupteinwand auch eine andere Fassung geben. Ist die Welt, das Universum, der Inbegriff aller Realität, so ist kein Platz für eine neue außer ihr: das All kann nur Eines sein (vgl. § 18, 3). Daß man diesen Inbegriff auch noch Gott nennt, ist genau ebenso wichtig, wie die Tatsache, daß ich ein Stiefmütterchen auch *viola tricolor* oder daß ich ein Examen auch eine Prüfung heiße. Soll aber der neue Name eine andere Realität bezeichnen, so ist die Welt nicht mehr der Inbegriff aller Realität, der Pantheismus macht einer der anderen Richtungen Platz und hat dann die Verpflichtung, für das neue Prinzip, das er aufgestellt, auch einen besonderen Grund anzugeben. Der ästhetische Zauber einer andächtig-kontemplativen, erhabenen Stimmung, in die ein empfängliches

Gemüt gerät, wenn es in schweigender Nacht den bestirnten Himmel sich wölben oder das gewaltige Meer weithin erglänzen oder den ewigen Schnee auf Bergriesen im Sonnenlichte strahlen sieht, ist selbstverständlich kein empirischer Beweis für den Pantheismus, sondern läßt sich von jeder theologischen Richtung aus verständlich machen. Der Pantheismus wird somit entweder zum Atheismus, wenn er mit seiner Lehre Ernst macht, oder geht in eine der anderen theologischen Ansichten über, sobald er die Verschiedenheit von Gott und Welt betont. Will er endlich das monistische Schema der zwei Seiten auf das Verhältnis von Gott und Welt zueinander übertragen, so sind die Bedenken zu wiederholen, die früher gegen eine Zweiseitentheorie ausgeführt wurden (vgl. § 22, 7 ff.).

13. Von diesem dritten Einwand gegen den Pantheismus hat sich der Panentheismus befreit, indem er zwar die Welt in Gott, nicht aber Gott in der Welt aufgehen läßt und damit theistische Gedanken in den Pantheismus hineinbringt. K. Chr. F. Krause († 1832) hat in rein spekulativer Form eine solche Allingottlehre vertreten. Eine anschauliche und geistvolle Begründung und Ausbildung hat ihr sodann Fechner gegeben. Die Tatsache, daß unsere Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken und Gefühle miteinander in lebendiger Wechselbeziehung stehen, sich reproduzieren und verdrängen, sich vertragen und um die Vorherrschaft im Bewußtsein miteinander streiten, hängt nach ihm an der Bedingung, daß sie alle Glieder und Teilerscheinungen eines und desselben Bewußtseins sind. Ohne dieses würden sie sich weder finden noch aufeinander wirken, würden sie sich weder fördern noch hemmen. Auch die sog. unbewußte Tätigkeit unseres Geistes ist nicht ohne Bewußtsein, sondern nur ein von dem allgemeinen Bewußtsein verschlungenes, aber dessen Haltung und Gestaltung wesentlich mit ermöglichendes Bewußtsein. Nun finden wir auch einen entsprechenden lebendigen Verkehr und Austausch der Menschen untereinander, ein Wachstum der Ideen und Verschlingungen der Seelen in- und miteinander. Auch diese Tatsache fordert die Annahme eines größeren und mächtigeren Bewußtseins,

das sie alle trägt und hält. Natürlich haben wir uns jene höhere Seelenform, von der wir selbst umschlossen sind, ungleich leistungsfähiger und reicher zu denken, als unser eigenes enges und schwaches Bewußtsein. So wie wir nun selbst mehr sind, als die einzelnen Empfindungen und Gefühle, die wir wahrnehmen, so muß auch der höhere Geist, an dem wir teilhaben, mehr sein, als die verschiedenen einzelnen Seelen, die er umschließt. Er empfindet zwar alles, was wir empfinden und wie wir es empfinden, aber er fühlt auch, wie das Was und das Wie unseres Empfindens in Beziehungen eingeht, die wir nicht verstehen und erfassen können, und die viel höhere Bedeutung haben als unsere einzelnen Bewußtseinsakte. Ein solches umfassenderes Sein schreibt Fechner der Erde und den übrigen Himmelskörpern zu, und diese sind wieder enthalten in dem größten, in dem schlechthin reichsten und mächtigsten Bewußtsein, demjenigen Gottes. Gott nimmt also alle besonderen Formen der Realität, von den kleinsten bis zur relativ größten, den ganzen psychophysischen Stufenbau der Welt in sich auf, aber ragt zugleich darüber hinaus, bleibt eine eigentümliche Einheit über ihnen. Gegen den Pantheismus gelten zunächst die ersten beiden dem Pantheismus gegenüber hervorgehobenen Einwände. Außerdem aber ist er in der Fechnerschen Fassung mit den Schwierigkeiten verbunden, die eine spiritualistische Anschauung nach früherer Darlegung belasten (vgl. § 20, 6 ff.).

14. Ein Atheismus ist in der Philosophie nur selten ausdrücklich vertreten worden. Selbst Materialisten haben nicht immer die Gottesidee bestritten, sondern in der für sie charakteristischen unklaren Hinneigung zu monistischen Gedankenkreisen gelegentlich einen Pantheismus im Sinne einer Einheit von Gott und Welt gelehrt. Wir haben zwischen einem primären und einem sekundären oder indifferenten Atheismus zu unterscheiden. Jener steht auf dem Boden der Metaphysik und bekämpft von hier aus jegliche Setzung und Bestimmung eines göttlichen Wesens. Dazu sind prinzipiell nur die materialistische und die mechanistische Richtung geeignet, die erstere, weil sie nur reale

Materie, die zweite, weil sie nur den blinden Kausalzusammenhang der Natur anerkennt. Der sekundäre Atheismus ist eine Folge des erkenntnistheoretischen Standpunktes. Erklärt man überhaupt eine Erkenntnis von Realitäten für unmöglich, d. h. ist man Konzidentalist oder Phänomenalist (vgl. § 17), so muß man auch die Erkennbarkeit und Bestimmbarkeit einer göttlichen Realität für ausgeschlossen halten. Mit der Metaphysik fällt natürlich auch jede theologische Ansicht der Metaphysik, mit der Transzendenz überhaupt ist auch die theologische Transzendenz unmöglich geworden. Diesen sekundären Atheismus lehnen wir auf Grund unserer früheren erkenntnistheoretischen Kritik des Wirklichkeitsstandpunkts und des Phänomenalismus ab. Ebenso ist der primäre dadurch für uns erledigt, daß wir uns gegen den Materialismus und für die Teleologie entschieden haben (vgl. §§ 19 u. 23). Wenn L. Feuerbach (vgl. § 11, 3) einen Atheismus durch anthropologische Betrachtungen über die Entstehung der Gottesvorstellung im Bewußtsein zu begründen suchte, indem er zeigte, daß der Mensch eine ideale Projektion seiner selbst sich als göttliche Realität gegenüberstelle, so ist zu betonen, daß die Entstehungsgeschichte einer Ansicht oder Lehre niemals über deren Recht und Geltung etwas auszumachen imstande ist. Wie wir zur Annahme einer Außenwelt tatsächlich geführt werden, ist für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit derselben belanglos. Ob wir also auf diesem oder jenem Wege uns eine Gottesidee bilden, kann für die Berechtigung, zur Setzung und Bestimmung einer entsprechenden Realität nicht maßgebend sein. Feuerbach ist denn auch später zu einer materialistischen Lehre gelangt und hat sich damit für den primären Atheismus erklärt.

15. Ziehen wir nach dieser Erörterung aller theologischen Richtungen die Summe aus unseren Erwägungen, so werden wir uns zunächst daran zu erinnern haben, daß von allen sog. Gottesbeweisen nur der teleologische für eine wissenschaftliche Metaphysik in Betracht kommt. Der einzige wissenschaftliche Ausgangspunkt für eine positive Setzung und Bestimmung göttlicher Realität ist in der Weltzweck-

mäßigkeit gegeben, soweit wir eine solche zu erfassen imstande sind. Die Übereinstimmung von Wahrheit und Richtigkeit im Denken und Erkennen der Welt, die Anpassung der leblosen Natur an die Erhaltung und Entwicklung von Leben und Bewußtsein, der Fortschritt vom Niederen zum Höheren, Sinn und Zusammenhang im geschichtlichen Werden, moralische Vervollkommnung weisen uns darauf hin, die ganze Welt als ein »System nach der Regel der Zwecke« zu betrachten und insbesondere die leblose Natur einer Maschine gleichzusetzen, die außer ihr liegende Ziele verwirklicht. Nun haben wir früher die immanente Zweckmäßigkeit der Organismen auf Seelen, psychische Faktoren zurückzuführen gesucht (vgl. § 23, 10 f.). Übertragen wir diese Ansicht auf die Zweckmäßigkeit des Universums, so ergibt sich daraus die Bestimmung und Setzung einer Weltseele oder eines Weltgeistes, dem für die Welt etwa dieselbe Bedeutung zukommt, wie den Einzelseelen für ihre Organismen. In die physische Welt als den Leib Gottes gehen demnach eine große Anzahl von individuellen Organismen mit ihren zugehörigen Seelen ein, in ähnlicher Weise, wie die Zellen unseres Körpers von den unserer Gehirnseele untergeordneten psychischen Faktoren beherrscht und geleitet werden. Damit ist die relative Selbständigkeit unserer Individualgeister völlig gewahrt. Unser bewußter Geist verhält sich zu Gott ungefähr so, wie sich die Zellseele, etwa unserer Blutkörperchen, zu unserem bewußten Geiste verhält. Alle unsere Zwecke werden von uns in eigenartiger Weise und auf selbständigen Wegen verfolgt, aber diese Zwecke streben schließlich dem gleichen Ziele, demjenigen Gottes zu. Und so wenig wir für irgendeine lokale Erkrankung einzelner Zellgruppen unseren bewußten Geist verantwortlich machen können, so wenig werden wir die einzelnen Abirrungen der Individuen vom rechten Pfade dem Weltgeiste als seine Verfehlung zur Last legen. Bei dem Dualismus, den wir für das Verhältnis des Physischen zum Psychischen festgehalten haben, ist Gott von der Welt verschieden zu denken, bei der teleologischen Auffassung, die wir vertreten, hat Gott einen beständigen und wirksamen Einfluß auf das Weltgeschehen.

Mit diesen Prinzipien ist somit ein Theismus gegeben¹⁾. Wie aber den Zellseelen kaum eine dämmernde Ahnung von dem Wesen und Walten des ihnen übergeordneten bewußten Geistes zuzuschreiben ist, so werden auch wir uns mit diesen dürftigen und inhaltsleeren Analogien bei Bestimmung der uns und unsere Geschicke leitenden Weltseele zu begnügen haben. Mag die Religion ein reiches, lebensvolles Gebilde aus dieser Idee sich errichten, die Metaphysik wird ihrer wissenschaftlichen Aufgabe eingedenk nicht weiter gehen dürfen, als allgemeine Erfahrung und wissenschaftliches Denken zu gehen gestatten. Diese reichen aber nicht aus, um auch nur die Grundeigenschaften, die z. B. der christliche Glaube Gott beilegt, als real zu erweisen und das Problem der Theodicee (vgl. § 24, 5) in wirklich überzeugender Weise zu lösen.

LITERATUR:

- A. Daniels: Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrh. Ebd. VIII, H. 1. 2, 1909.
- A. Drews: Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes, 2 Bde., 1893, 2. Ausg. 1895 (vom Standpunkt E. v. Hartmanns aus werden die einzelnen Denker beurteilt).
- A. C. Fraser: *Philosophy of Theism*, 2. voll. 2. ed. 1899 (zur Einführung in eine theistische Metaphysik sehr geeignet).
- Jos. Geysler: Das philosophische Gottesproblem, 1899 (knüpft an die antike Philosophie an und steht auf einem gemäßigten thomistischen Standpunkt).
- G. Grunwald: Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Baeumker und von Hertling. VI, H. 3, 1907.
- Friedr. Heiler: Das Wesen des Katholizismus, 1920.
- W. E. Hocking: *The Meaning in Human Experience. A Philosophic Study of Religion*, 1912 (vertritt einen theistischen Standpunkt).
- A. Kästner: Geschichte des teleologischen Gottesbeweises von der Renaissance bis zur Aufklärung, 1907.
- J. Lindsay: *Recent advances in Theistic Philosophy of Religion*, 1897 (eine vom christlichen Standpunkt entworfene kritische Übersicht der modernen Religionsphilosophie und theistischen Metaphysik).
- R. Otto: Kantisch-Friessche Religionsphilosophie*, 1909.

¹⁾ Vgl. dazu die schönen Ausführungen in dem Schlußabschnitt von K. Jcëls Buch über den freien Willen (zitiert S. 272).

J. Royce: *The conception of God*, 1897. Vgl. § 17, 14.

G. Runze: *Der ontologische Gottesbeweis*, 1882 (historische und kritische Ausführungen).

H. Schwarz: *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*. I. ¹Von Heraklit bis Jacob Böhme. *Synthesis IV*, 1913.

F. Traub: *Theologie und Philosophie*, 1910 (hält die Metaphysik in jeglicher Gestalt für unmöglich),

James Ward: *The Realm of Ends, or Pluralism and Theism*, 1911 (eine spiritualistische und theistische Metaphysik).

G. Wobbermin: *Theologie und Metaphysik*, 1901 (eine erkenntnistheoretische Untersuchung und eine Behandlung des Ich- und des Kausalitätsproblems).

Vgl. außerdem die Literatur zur Religionsphilosophie § 11.

§ 27. DIE PSYCHOLOGISCHEN RICHTUNGEN IN DER METAPHYSIK.

1. Ein doppelter Gegensatz ist es, den wir in neuester Zeit zwischen metaphysischen Ansichten psychologischer Art auftreten sehen. Zunächst scheiden sich die Wege in der Bestimmung des Wesens der Seele, in dem die Substantialitätstheorie eine den einzelnen seelischen Vorgängen zugrunde liegende Substanz, die Aktualitätstheorie dagegen die gesamte Wirklichkeit des geistigen Geschehens selbst, wie es unmittelbar, aktuell erlebt wird, mit dem Namen Seele belegt. Der zweite Gegensatz bezieht sich auf die Bestimmung der wesentlichen Qualität alles Psychischen. Der Intellektualismus behauptet, daß die intellektuellen Prozesse des Wahrnehmens, Vorstellens und Denkens Grundlage oder Quelle aller übrigen bilden. Der Voluntarismus dagegen erklärt die Willenserscheinungen, also die Triebe, Leidenschaften, Affekte, Gefühle und Strebungen für das Bestimmende und Primäre, für Wesen und Bedingung unserer inneren Erfahrung.

Alle Substantialitätstheorien verstehen unter der Seele ein reales, von ihren wechselnden Erscheinungen verschiedenes, selbständiges und einheitliches Wesen. Vielfach wird auch die Einfachheit und Beharrlichkeit zu den Merkmalen der Seelensubstanz gerechnet. Die Aktualitätstheorien dagegen erblicken in dem von fortwährend wechselnden Be-

wußtseinszusammenhang, in dem es nur Vorgänge oder Ereignisse gibt, die miteinander verbunden auftreten, also in den Wahrnehmungen, Gemütsbewegungen, Denkprozessen und Strebungen selbst, nicht in einem von ihnen verschiedenen realen Subjekt derselben das Wesen der Seele. Hier nach leuchtet ein, daß ein erkenntnistheoretischer Gegensatz dem hier in Frage stehenden metaphysischen zugrunde liegt, der Gegensatz zwischen einem psychologischen Realismus und Konzientialismus (vgl. § 17). Nach der Substantialitätstheorie ist die Seele ein Reales, auf das ihre Phänomene, die Bewußtseinsinhalte, nur hinweisen, nach der Aktualitätstheorie ist sie mit dem im Bewußtsein Gegebenen identisch. Da nun die Auffassung der Seele als einer Substanz nur eine der möglichen Formen ist, in denen das Seelenreale bestimmt werden kann, so ist die Substantialitätstheorie nur ein typischer, nicht ein umfassender und strenger Gegensatz zu der den psychologischen Konzientialismus darstellenden Aktualitätstheorie.

2. Der eigentliche Begründer der Substantialitätstheorie ist Descartes. Im Altertum, das die Seele mit dem Lebensprinzip gleichsetzte, gab es noch nicht eine so schroffe Gegenüberstellung des Körperlichen und Seelischen, obwohl eine mit den Bewußtseinsinhalten nicht zusammenfallende Realität des Psychischen durchweg angenommen wurde. Erst mit der kartesianischen Scheidung der denkenden und der ausgedehnten Substanz (vgl. § 21, 2) tritt uns eine schärfere Ausprägung des Begriffs einer den Bewußtseinserscheinungen zugrunde liegenden Seelensubstanz entgegen. In einer anderen Form finden wir sie bei Leibniz (vgl. § 20, 1. 2) wieder. Die Seele ist hier eine Monade, ein für sich existierendes Wesen (*ens per se existens*). In der Psychologie des 18. Jahrhunderts war diese Vorstellung im allgemeinen neben der kartesianischen die herrschende. Auch bei Locke und bei Berkeley ist die gleiche Annahme in Geltung. Der letztere löst zwar den Begriff einer Körpersubstanz konzientialistisch auf, läßt aber den der Seele Substanz unangetastet (vgl. § 17, 6). Daß die Seele eine Substanz sei, als solche unsterblich und selbständig, war so sehr in das

allgemeine Bewußtsein dieser Zeit übergegangen, daß es erst der Humeschen und Kantschen Kritik dieser Ansicht gelang, das Transzendente solcher Behauptungen einleuchtend zu machen. In der neuesten Zeit sind besonders Herbart und Lotze Anhänger der Substantialitätstheorie gewesen. Nach jenem ist die Seele ein Reales, dessen einfache Qualität wir nicht kennen; was wir erfahren, was über die Schwelle unseres Bewußtseins tritt, das sind die Selbsterhaltungen, durch die sich dieses Reale in seinen Wechselbeziehungen gegenüber anderen Wesen behauptet (vgl. § 20, 3). Lotze meint: »Die Tatsache der Einheit des Bewußtseins ist es, die *eo ipso* zugleich die Tatsache des Daseins einer Substanz ist«. Dabei ist aber jede Seele »das, als was sie sich gibt: in bestimmten Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen lebende Einheit«. Nicht also als eine mystische Wesenheit hinter den reichen Inhalten der inneren Erfahrung, sondern als deren Zusammenhang erscheint die Seelensubstanz bei Lotze. Dadurch nähert sich seine Auffassung sehr der Aktualitätstheorie und sie ist fast nur noch dem Namen nach von ihr verschieden.

3. Die Aktualitätstheorie hat eine weit kürzere Geschichte. Erst in neuester Zeit ist sie mit vollem Bewußtsein der Substantialitätstheorie gegenübergestellt worden. Als eine Vorbereitung dieses Standpunkts erscheint die Kritik, welche Hume und Kant an der Annahme einer geistigen Substanz geübt haben. Dabei hat Hume den psychologischen Konzientialismus, Kant den psychologischen Phänomenalismus vertreten. Jener lehrt die Seele, das Ich schlechthin als eine bloße Vereinigung von Bewußtseinsvorgängen fassen (vgl. § 17, 6), dieser leugnet nicht eine Seele als Ding an sich, ist aber der Ansicht, daß unsere wissenschaftliche Erkenntnis sich auf die seelischen Erscheinungen beschränke, daß die Seele selbst unerkennbar sei, jedoch hat er durch die Aufstellung des Postulats der individuellen Unsterblichkeit sich tatsächlich für die Bestimmung des Seelenrealen als einer Substanz ausgesprochen. Man kann daher nur Hume als den Begründer der Aktualitätstheorie betrachten. Gegen den psychologischen Phänomena-

lismus hat sich sodann namentlich Beneke erklärt, indem er meinte, daß wir uns selbst »unmittelbar und ohne eine dem zu Erkennenden fremdartige, Vermittlung« erkennen. In der Gegenwart ist die Aktualitätstheorie durch Wundt, von dem auch der Name herrührt, und Paulsen eingehend dargestellt und begründet worden. Die Begründung hat sich hierbei ganz in die Form einer Kritik kleiden können. Denn die Aktualitätstheorie setzt nicht etwa der Substantialitätstheorie eine neue Metaphysik entgegen, sondern verharret bei der gegebenen Mannigfaltigkeit von Bewußtseinsvorgängen, also bei Tatsachen, welche die empirische Betrachtung des Seelenlebens jederzeit anerkannt hat und anerkennen mußte. Sie ist daher eine besondere Theorie nur, insofern sie die übliche psychologische Metaphysik bekämpft, und hat uns hier, bei der Besprechung metaphysischer Richtungen, zunächst nur insoweit zu beschäftigen, als wir uns mit den Gründen bekannt machen müssen, welche gegen die Substanztheorie eingewandt worden sind. Die Aktualitätstheorie selbst haben wir sodann vor allem von dem Gesichtspunkt der Psychologie als empirischer Wissenschaft zu prüfen. Eine psychologische Metaphysik ist nur möglich, wenn sie bereits in der Richtung der Einzelwissenschaft selbst liegt. Wäre daher die Psychologie mit der Aktualitätstheorie im Einklang, d. h. beruhte sie auf der Voraussetzung des psychologischen Konzientialismus, so wäre jede weitere Bemühung um eine Realität der Seele abzuweisen. Durch diese zweite prinzipielle Darlegung ergänzen wir zugleich die erkenntnistheoretischen Ausführungen des § 17 und die bei der Prüfung des Spiritualismus vorgetragenen Einzelbemerkungen (vgl. § 20, 6).

4. a) Eine Seelensubstanz, sagt Paulsen, ist kein Gegenstand unserer Wahrnehmung. — Daran ist nicht zu zweifeln, aber auch die Atome lassen sich nicht wahrnehmen, und die unbewußten psychischen Vorgänge, die Paulsen unbedenklich annimmt, gehören auch nicht in den Kreis möglicher Erfahrung. Man könnte einwenden: wenn auch die Atome nicht wahrnehmbar sind, so sind es doch wenigstens die Atomkomplexe, und das Einfache, welches in sie eingeht,

muß dann natürlich auch als existierend gedacht werden. Aber auch Atomkomplexe, die Körper der Physik und Chemie werden nicht eigentlich wahrgenommen, sondern sie sind der meisten Eigenschaften entkleidet, die sie in der Wahrnehmung zu besitzen scheinen, und ihre Existenz besteht unabhängig von der Wahrnehmung, die sie uns zum Bewußtsein bringt. Darum kann die Feststellung, daß etwas nicht wahrgenommen wird, keine Instanz gegen seine Annahme bedeuten.

b) Ferner erklärt Paulsen, daß die Verbindung zwischen der Seelensubstanz und den erfahrenen psychischen Vorgängen unvorstellbar sei. Aber ist denn die Verbindung zwischen den psychischen und physischen Erscheinungen, die der von Paulsen vertretene Monismus annimmt, irgendwie besser vorzustellen? Außerdem wäre der Einwand nur dann beweiskräftig, wenn man den konzientialistischen Satz von der Zurückführbarkeit alles Denkens auf das (anschauliche) Vorstellen (vgl. § 17, 8) als gültig voraussetzt. Warum sich das Verhältnis einer Seelensubstanz im bezeichneten Sinne zu den seelichen Phänomenen schwerer soll denken lassen, als etwa die Zweiseitentheorie (vgl. § 22, 7 ff.), ist nicht einzusehen.

c) Weiterhin wird gegen die Annahme einer solchen Seelensubstanz von Paulsen behauptet, daß deren Eigenschaften nur aus Negationen beständen. Aber ist denn die Selbständigkeit, Realität und Einheit etwas Negatives, und sind etwa die Eigenschaften, welche man der Materie beilegt, nicht auch zum Teil von rein negativer Beschaffenheit? Reale Wesen müssen so gedacht werden, daß sie fähig und geeignet erscheinen, die ihnen zugeschriebenen realen Vorgänge und Beziehungen zu tragen, enthalten also genau soviel an positiven Bestimmungen wie diese.

5. d) Wenn die Substantialitätstheorie das Vorhandensein bloßer Akte oder Funktionen ohne einen Träger derselben als undenkbar bezeichnet, so soll nach Paulsen diese Schwierigkeit durch die Bestimmung aufgehoben sein, daß ein seelischer Akt, wie etwa das Gefühl, niemals vereinzelt vorkomme, sondern immer nur im Zusammenhang eines

ganzen Seelenlebens. Aber dieser Zusammenhang läßt, wenn er eine nicht weiter angebbare einheitliche Verknüpfung bloßer Akte oder Vorgänge sein soll, die Frage wiederum laut werden, wie sich eine Vereinigung von Akten eigentlich denken lasse. Nicht einmal die empirische Forschung bleibt dabei stehen, sondern ergründet das Problem der Einheit des Seelenlebens und schreitet über das in der unmittelbaren Erfahrung Gegebene in der Form der reinen oder der physiologischen Psychologie hinaus. Erst recht aber pflegt es als eine Aufgabe der Metaphysik betrachtet zu werden, diese Vereinigung verständlich und denkbar zu machen. Die materialistische Metaphysik sucht uns den Zusammenhang psychischer Vorgänge auf ihre Weise nahe zu bringen, ebenso die spiritualistische oder dualistische Substanztheorie, und auch der Monismus hilft unserer Fassungskraft dadurch nach, daß er das Ganze der Wirklichkeit mit ihren zwei Seiten substanzialisiert. Sodann aber ist der behauptete Zusammenhang eines ganzen Seelenlebens als aktuelles Bewußtsein genommen, gar kein so geschlossener und kontinuierlicher, wie jener Einwand ihn erscheinen läßt. Jede neue Wahrnehmung, jeder »Einfall«, dessen Herkunft unbekannt ist, unterbricht den jeweils vorhandenen Zusammenhang, Zeiten des Schlafes legen sich zwischen Zeiten wachen Bewußtseins.

6. e) Eine größere Bedeutung scheint der Einwand von Wundt zu haben, daß die innere Kausalität unseres geistigen Lebens mit dem unveränderlichen Beharren einer Substanz nicht vereinbar sei. Dieser Einwand entscheidet in der Tat gegen eine Metaphysik, wie diejenige Herbarts, nach der das einfache Seelenreale dem tatsächlichen Wechsel des psychischen Geschehens fremd und fern gegenübersteht und sich an dem leeren Vorzug genügen lassen muß, als die Realität zu gelten. Aber nicht das Merkmal unveränderlichen Beharens, sondern das der Selbständigkeit, Einheit und Realität ist in erster Linie von den älteren Theorien mit dem Substanzbegriff verknüpft worden. Wenn sie die Seele als eine Substanz bezeichneten, so leitete sie dabei der Gedanke, die Gesamtheit eigenartiger Tatsachen, die unsere innere Erfahrung enthüllt, als eine selbständige gegenüber anderen

Tatsachen abzugrenzen. Sodann bedeutet die Beharrlichkeit dort, wo sie als ein Merkmal der Seelensubstanz aufgeführt worden ist, meist nicht sowohl eine qualitative Unveränderlichkeit, als vielmehr eine Fortdauer der Existenz und gewisser Grundkräfte, die der Seele beigelegt werden. Gibt man aber das Merkmal der Beharrlichkeit im Sinne der qualitativen Unveränderlichkeit preis, wie man es wohl tun muß, dann besteht auch nicht mehr der von Wundt hervorgehobene Widerspruch mit der tatsächlichen Veränderlichkeit. Die psychische Realität erscheint vielmehr, wie der leibliche Organismus, an den sie gebunden ist, als ein werdendes, wachsendes, Anlagen entwickelndes, in Wechselbeziehungen stehendes Wesen. Diese Bestimmung ist mit der Feststellung des empirischen Zusammenhangs von Bewußtseinstatsachen nicht identisch. Will man endlich die Einheit des Seelenlebens, die übrigens in sehr verschiedenen Formen auftritt, auf die des Organismus oder des Gehirns zurückführen, so übersieht man, daß der Vitalismus die letztere gerade durch die Einwirkung psychischer Faktoren erst zu erklären versucht.

f) Keinen eigentlichen Einwand gegen die Substanztheorie erblicken wir darin, daß sie, wie Wundt geltend macht, den Tatsachen der Erfahrung gegenüber sich als eine grundlose Annahme erweise, weil sie zur Erkenntnis des Zusammenhangs dieser Tatsachen nicht das geringste beitrage. Für die reine Psychologie (vgl. § 8, 9) spielt ja der Substanzbegriff geradezu die Rolle einer einzelwissenschaftlichen Hypothese, wie sich das am deutlichsten bei Th. Lipps darthun läßt. Daß man bei der einfachen deskriptiven Behauptung der Aktualitätstheorie überhaupt nicht stehen bleiben kann, wenn man die seelischen Tatsachen begreifen will, läßt sich schwerlich bestreiten. Vorgänge ohne ein Etwas, an dem sie sich ereignen, Akte ohne ein Agens sind nun einmal nicht denkbar, und so treibt jeder Versuch einer wirklichen Theorie über die scheinbare des Aktualismus mit der inneren Notwendigkeit des Denkens hinaus.

7. Nicht eine Bekenntnis zur Substantialitätstheorie haben wir in dieser Auseinandersetzung mit deren

Kritik von seiten des Aktualismus ablegen wollen; es schien uns nur nützlich zu zeigen, daß die Einwände gegen jene Auffassung durchaus nicht die Natur zwingender Beweise haben und somit die Möglichkeit der Substantialitätstheorie nach wie vor anerkannt werden muß. Insbesondere dürfte es sich empfehlen, diese Theorie nur von dem nämlichen Substanzbegriff aus zu bekämpfen, den sie voraussetzt. So lange sie nicht ausdrücklich die Seele mit dem naturwissenschaftlichen Atombegriff auf eine Stufe stellt und das Prinzip von der Erhaltung des Stoffes für sich in Anspruch nimmt, wird eine Kritik, die ihr diese Vorstellungen ohne weiteres unterschiebt, als gegenstandslos bezeichnet werden müssen. Das »hölzerne Seelenatom«, das »isolierte, starre Wirklichkeitsklötzchen«, wie Paulsen, die psychische Substanz nennt, ist sie natürlich nur für den, der sie so nimmt, d. h. für den Kritiker, und seine Kritik erweist sich hiernach als ein wohlfeiler Kampf gegen die von ihm selbst geschaffene Anschauungsweise.

Die Realität der Seele läßt sich übrigens auch anders denken. Man kann der Substanzauffassung eine dynamische gegenüberstellen, die ein Analogon der dynamistischen Theorie der Materie wäre. Dann müßten wir die Seele als ein eigentümliches Kraftzentrum ansehen, auf das sich eine Vielheit von Betätigungen zurückführen ließe. Wie weit die empirisch beobachtbaren psychischen Funktionen auf eine bestimmte Anzahl ursprünglich voneinander verschiedener zurückgeführt werden können, wissen wir noch nicht, da die Aktpsychologie erst in den Anfängen ihrer Entwicklung steht. Darum sind auch genauere Angaben über die Beschaffenheit der Seelenrealität verfrüht. Mit der einfachen Annahme des Voluntarismus dürfte man sicherlich nicht auskommen, sofern sie über den Allgemeinbegriff einer psychischen Aktivität oder Spontaneität hinauszugehen beabsichtigt.

8. Unsere zweite Aufgabe besteht in einer Prüfung der Aktualitätstheorie, die sich durch eine Kritik des psychologischen Konzientialismus erledigen läßt. Denn sobald gezeigt werden kann, daß die Aktualitätstheorie entweder zu transzendenten Annahmen greifen muß, um mit der Wissen-

schaft in Föhlung zu bleiben, oder sich auöerhalb der Wissenschaft und ihrer M6glichkeit stellt, ist ihr prinzipieller Gegensatz gegen die Substantialit6tstheorie 6berwunden. Daö aber die Psychologie als Wissenschaft einen Realismus in bezug auf das Seelenleben fordert und voraussetzt, geht aus folgenden allgemeinen Erw6gungen und Tatsachen hervor.

a) Die Annahme eines fremden Seelenlebens ist Grundbedingung einer wissenschaftlichen Psychologie. Wollte sich der Psychologe lediglich auf sein eigenes Bewuötsein bei seiner Untersuchung einschr6nken, so w6rde er der Allgemeing6ltigkeit seiner Ergebnisse verlustig gehen. Er h6ttee gar kein Kriterium, um zu entscheiden, ob das, was er feststellt, eine bloö individuelle oder eine allgemeine Erscheinung ist, wenn er nur von eigenen Bewuötseinsinhalten berichten d6rfte. Es g6be dann soviel Psychologien, als es Psychologen gibt, alle Gemeinsamkeit der Arbeit und Forschung w6re aufgehoben. Nun ist aber das fremde Seelenleben in jeglicher Gestalt, mag es anderen Menschen oder den Tieren zugeschrieben werden, ein Transzendent-Reales, das niemals Inhalt meines Bewuötseins sein oder werden, sondern immer nur auf Grund von 6uöerungen h6rbarer, sichtbarer oder sonstwie wahrnehmbarer Art erschlossen, konstruiert, gedacht und nacherlebt werden kann. Entweder muö also die Aktualit6tstheorie dies transzendente Psychische anerkennen und damit ein von seiner Erscheinung verschiedenes reales Seelenleben zugestehen, oder sie setzt sich in Widerspruch mit der wissenschaftlichen Psychologie, welche die Beobachtungen anderer, obwohl sie nur aus 6uöerungen erkennbar sind, mit denen des eigenen Bewuötseins grunds6tzlich gleich wertet. Daö das fremde Seelenleben zun6chst nur als aktuell gesetzt wird, 6ndert nichts an der Beweiskraft dieses Arguments.

9. b) Die Annahme eines vergangenen Seelenlebens, fr6herer Bewuötseinserscheinungen ist ebenfalls eine unentbehrliche Voraussetzung f6r die Psychologie als Wissenschaft. Ohne diese Annahme lieöe sich kein Geschehen, keine Ver6nderung, kein zeitlicher Zusammenhang feststellen, ohne sie w6re selbst eine Aussage 6ber das unmittelbar Erlebte,

in der Gegenwart Vorgefundene zweck- und bedeutungslos. Denn jede derartige Aussage hätte Sinn und Verstand nur für den Augenblick ihres Zusammenfallens mit dem beschriebenen Erlebnis und verlöre mit dessen Erlöschen ihren aktuellen Inhalt. Die Aufstellung von Gesetzen in der Psychologie ist an Beobachtungsreihen, die sich über einen gewissen Zeitraum erstrecken, gebunden; die Aufstellung von Theorien kann nur erfolgen, wenn Vergangenes und Gegenwärtiges als grundsätzlich gleichwertig anerkannt wird. Von Akten, Ereignissen und Vorgängen dürfte die Aktualitätstheorie kaum mehr reden, wenn sie nur die unmittelbar gegenwärtigen Bewußtseinsinhalte als psychisch ansehen und zulassen wollte. Nur die letzteren dürfen aber als gegebene Tatsachen bezeichnet werden, wenn man den Konzisientialismus streng festhalten will. Das früher Erlebte wird auf Grund von Erinnerungsdaten erschlossen, konstruiert, hinzugedacht, ist somit ein Transzendent-Reales und kann (weil wir die Zeit nicht umkehren können) niemals Gegenstand unmittelbaren Bewußtseins werden. So wird die Aktualitätstheorie wiederum vor die Entscheidung gestellt, entweder ein Psychisch-Reales anzunehmen und damit sich selbst aufzugeben oder mit der wissenschaftlichen Psychologie in einen unlösbaren Widerstreit zu geraten.

10. c) Die Verschiedenheit des Bewußtseins von seinem Gegenstande wird durch eine Anzahl von Ergebnissen der psychologischen Forschung gefordert. Das Bewußtsein hat seine besonderen Eigenschaften und Gesetze, die nicht diejenigen seines Gegenstandes sind. Es kann klar oder unklar sein, diese oder jene Richtung haben, auf eine kleinere oder größere Zahl von Einzelheiten eingeschränkt sein, von gewissen Seiten des Gegenstandes zugunsten einer besonders deutlichen Erfassung anderer abstrahieren, eine genauere oder ungenauere Rechenschaft von seinen Objekten geben, eine feinere oder gröbere Analyse derselben anstellen. Das Bewußtsein des Kindes ist ein anderes, als das des Erwachsenen und bei dem geschulten Psychologen wiederum von anderer Leistungsfähigkeit, als bei dem ungeschulten. Seine Sicherheit und Zuverlässigkeit hängt von besonderen

Bedingungen ab, die teils in der Übung und Ermüdung und anderen allgemeinen Dispositionen, teils in individuellen Faktoren hervortreten, welche als Treue und Umfang des Gedächtnisses, als Bestimmtheit und Lebhaftigkeit der Beobachtung, als Schärfe der Sinne u. dgl. erhebliche persönliche Verschiedenheiten aufweisen. Daraus geht hervor, daß das Bewußtsein eine Auffassungs- und Erkenntnisweise, ein Gegenwärtigsein des Psychischen einschließt, nicht dieses selbst ist, daß es mit der inneren Wahrnehmung oder der Selbstbeobachtung, mit dem, was Leibniz Apperzeption nannte, einen Faktor enthält, der fehlen kann, obwohl Psychisches vorhanden ist und abläuft. Wenn wir den Tieren oder gar den Zellen psychische Zustände zuschreiben, so meinen wir damit nicht ein Bewußtsein von ihnen. Sind also die Inhalte des Bewußtseins nicht mit dem Seelenleben identisch, so müssen wir ein real Psychisches von dem phänomenal Psychischen unterscheiden, d. h. die Aktualitätstheorie verwerfen.

d) Endlich darf nicht übersehen werden, daß die psychologische Forschung unbedenklich über die Grenze des aktuellen Bewußtseins hinausgreift, um dessen Tatsachen zusammenhängend erklären zu können. Wenn sie von einer psychischen Kausalität Gebrauch macht, eine Assoziation von Vorstellungsdispositionen und eine auf Grund derselben wirksame Reproduktionstendenz annimmt, den Vorstellungen eine Perseverationstendenz (d. h. einen Drang wieder bewußt zu werden) zuschreibt und das Seelenleben auch im sog. traumlosen Schlafe nicht vollständig erlöschen läßt, so wird die Identifikation von Seele und Bewußtsein bzw. unmittelbarer Erfahrung völlig aufgegeben. Es kann darum keinem Zweifel unterliegen, daß die wissenschaftliche Psychologie nicht nach der Vorschrift der Aktualitätstheorie, nach dem Grundgedanken des Konzientialismus verfährt¹⁾.

Diese Kritik des Aktualismus führt somit zum psycho-

¹⁾ Wundts metaphysischer Voluntarismus steht übrigens mit seiner Aktualitätstheorie in offenem Widerspruch, sofern letztere einen psychologischen Realismus ablehnt (vgl. § 27, 14).

logischen Realismus und ergibt das Recht einer psychologischen Metaphysik. Aber freilich, ob diese den Charakter einer Substantialitätstheorie tragen soll, ist damit keineswegs entschieden. Das psychisch Reale kann ja auch anders gedacht werden, wie wir bereits oben bemerkt haben. Die wissenschaftliche Psychologie ist noch nicht weit und reif genug, um bestimmtere Annahmen über das Wesen der Seele zu ermöglichen, und so scheint es vorläufig richtiger und vorsichtiger zu sein, den Begriff einer psychischen Realität in der bisher gegebenen Ausführung zu belassen, statt unbestimmte Vermutungen und billige Einfälle hinzuzufügen.

11. Auch der Gegensatz zwischen Intellektualismus und Voluntarismus hat sich erst in der Neuzeit zu einem scharfen und bewußten ausgebildet. Im Altertum findet sich noch keine Spur davon, weil die Eigenschaft der Seele überhaupt nicht in einer einzigen wesentlichen Funktion gesucht wird. Auch hier hat Descartes den ersten Anstoß gegeben, indem er das Denken¹⁾ schlechthin als das Attribut der Seelensubstanz bezeichnete und damit den Intellektualismus begründete. Hierin folgte ihm Spinoza, obgleich er die Einzelseele nicht als Substanz, sondern bloß als einen Modus des Attributs des Denkens betrachtete (vgl. § 22, 4). Ein ähnlicher Intellektualismus ist sodann von Leibniz und seiner Schule durchgeführt worden. Die allgemeine Tätigkeit aller Monaden besteht im Vorstellen (vgl. § 20, 2). Aber die farblose Allgemeinheit dieses Begriffs ließ es zu, neben dem Erkenntnisvermögen auch ein Begehrungsvermögen der Seele zuzuschreiben. Die Anerkennung des Gefühlsvermögens als einer dritten Fähigkeit (vgl. § 10, 5) durchbrach vollends das einfache Schema des Intellektualismus. Zu einer strengen Durchführung desselben ist es erst wieder bei Herbart gekommen. Die Vorstellungen sind nach ihm die eigentlichen Träger des Geschehens im Bewußtsein. Aus den Wechselverhältnissen der Förderung und

¹⁾ Dieser Begriff wird freilich durch eine Definition als Zusammenfassung für alles das bestimmt, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind (vgl. § 8, 2), aber gelegentlich auch in einem engeren Sinne angewandt.

Hemmung (oder Klemmung), in die sie miteinander geraten, gehen die Gefühle der Lust oder Unlust hervor, und der Eindruck der Begierde oder des Widerstrebens wird erzeugt durch das Ansteigen einer Vorstellung im Bewußtsein gegen Hindernisse oder durch den Widerstand, den sie ihrem Sinken entgegensetzt. Gefühl und Wille sind also nur Nebenergebnisse der vorstellenden Kräfte, nicht selbständige, gleichberechtigte Erscheinungen neben diesen. In der Herbart'schen Schule ist dieser Standpunkt zwar vielfach abgeschwächt, aber nicht völlig aufgegeben worden. Sie stellt daher noch in der Gegenwart den Intellektualismus dar.

12. Der Voluntarismus findet sich zuerst bei Augustin und dann bei Duns Scotus angedeutet, der im Gegensatz zu Thomas die Überlegenheit des Willens über den Verstand behauptete und auf die Selbsttätigkeit des Geistes beim Erkennen als eine Stütze seiner Anschauung hinwies. Dann wieder begegnet er bei Kant im Zusammenhang mit seiner ethischen Metaphysik. Ist Freiheit erforderlich, damit das Sittengesetz als absolutes Gebot begreiflich und wirksam erscheinen könne, so ist das Ding an sich unseres geistigen Lebens ein freier Wille (vgl. § 4, 5; 25, 4). Zu einer allgemeinen Weltansicht hat diesen Standpunkt jedoch erst Schopenhauer erweitert. Nach ihm ist das Ding an sich überall Wille, in der äußeren Natur so gut wie in der inneren, und der Verstand nur ein Werkzeug, dessen sich der Wille bedient. Nur im Menschen befreit sich zuweilen die Erkenntnis von der Herrschaft des Willens, und zwar am vollkommensten in dem Zustande des leidenschaftslosen ästhetischen Genusses und in dem heiligen Leben des Asketen (vgl. § 20, 4; 24, 6). In der neuesten Zeit haben dann besonders Wundt und Paulsen, der den zuerst von Tönnies 1883 geprägten Namen populär gemacht hat, den Voluntarismus zu begründen versucht.

Wundt hat daneben ein methodologisches Prinzip mit diesem Ausdruck bezeichnet, wonach der Willenshandlung eine typische Bedeutung innerhalb der seelischen Tatsachen zukommt, insofern der bei dem Wollen längst anerkannte Charakter des Vorgangs, des Ereignisses, auch

allen anderen Bestandteilen der inneren Erfahrung, insbesondere den Vorstellungen, eigentümlich sei. Es versteht sich von selbst, daß in diesem von den psychologischen Richtungen in der Metaphysik handelnden Abschnitt von einer solchen Bedeutung des Ausdrucks Voluntarismus völlig abgesehen wird. Ebenso wenig haben wir es hier mit einer psychologischen Theorie, die einzelwissenschaftlichen Aufgaben diene, zu tun. Die Psychologie hat bisher, soweit sie empirische Wissenschaft ist, keinen Nachweis dafür erbracht, daß der Wille die Grundfunktion der Seele, die ihr schlechthin wesentliche Tätigkeit ist, und wird, wenn nicht alle Zeichen trügen, diesen Nachweis niemals erbringen. Aber die metaphysische Behauptung des Voluntarismus muß sich, wie alle des gleichen Charakters, vor der Einzelwissenschaft, die zu ergänzen sie bestimmt ist, rechtfertigen, und die Gründe, die z. B. Paulsen oder Schopenhauer für den von ihnen vertretenen Voluntarismus vorgebracht haben, sind zum guten und größeren Teil selbst aus der psychologisch-empirischen Beobachtung geschöpft. Wenn daher in der nachfolgenden Prüfung der von den Vertretern eines metaphysischen Voluntarismus für ihre Ansicht entwickelten Argumente psychologische Gegengründe geltend gemacht werden, so ist dafür einerseits die allgemeine Ansicht über das Verhältnis der Metaphysik zu den Einzelwissenschaften, andererseits die Tatsache maßgebend gewesen, daß die Voluntaristen vorausgegangen sind. Eine besondere Berücksichtigung Schopenhauers aber erschien entbehrlich, weil Paulsen seinen Standpunkt im wesentlichen teilt.

13. a) Zunächst wird von Paulsen die entwicklungsgeschichtliche Priorität des Willens betont. Bei den niedersten Organismen kann von irgendwelchen Vorstellungen, also intellektuellen Vorgängen nicht geredet werden, ein blinder Drang allein scheint sie zu beherrschen. Der Trieb wird daher als Grundfunktion des inneren Geschehens bezeichnet. Ebenso zeigt sich beim Kinde zunächst bloß das Willensleben ausgebildet, und nur allmählich verknüpfen sich damit in wachsender Fülle die Tätigkeiten der Intelligenz. — Dagegen ist zu bemerken, daß der Entwicklungs-

gedanke methodologisch ein undifferenziertes Ganzes als Ursprung der geistigen Funktionen fordert, nicht aber einen in unserem entwickelten Seelenleben als etwas Eigenartiges ausgebildeten Vorgang. Wir haben also den niedersten Organismen ein nicht weiter definierbares Ganzes seelischer Art zuzuschreiben, aus dem sich durch den Entwicklungsprozeß nach und nach ebensowohl intellektuelle wie triebartige oder Willens-Vorgänge als unterscheidbare Zustände nebeneinander entfalten¹⁾. Das Seelenleben des Neugeborenen aber scheint uns von vornherein nicht bloß Begierden und Gefühle zu enthalten, sondern auch gleichzeitig eine Anzahl von Empfindungen der Sinne.

b) Ferner besteht nach Paulsen eine psychologische Priorität des Willens. Denn von ihm hängt das Ziel ab, das jemand seinem Leben setzt, und durch ihn werden alle die besonderen Zwecke aufgestellt und festgehalten, die im einzelnen zur Verwirklichung gelangen. Er lenkt auch unsere Aufmerksamkeit und trifft die Auswahl unter den unser Bewußtsein erregenden Reizen, und von dem Interesse, also einem Willensmoment, hängt es ab, was wir von unseren Erfahrungen dem Gedächtnis einverleiben und was wir der Vergessenheit anheimfallen lassen. Auch der Vorstellungsverlauf wird nach Richtung und Tendenz vom Willen beherrscht, so daß selbst die theoretischen Erkenntnisse und Urteile diesen Einfluß beständig verraten. — Aber das, was Paulsen hier als Wille beschreibt, ist gar nicht jener einfache Trieb, jener blinde Drang, von dem er zunächst bei der Scheidung der seelischen Vorgänge ausgegangen war. Nicht grundlos verfährt dieser Wille, sondern gestützt auf mehr oder weniger komplizierte Motive und Überlegungen, und so könnte man mit demselben Recht oder Unrecht sagen, das eigentlich Bestimmende und Primäre unseres Seelenlebens sei nicht der Wille, sondern dasjenige, was ihn zu seiner Wirksamkeit veranlaßt. Schon in der Verschiedenheit der psychologischen Begriffsbestimmung des Willens, die sich zwischen a) und b) aufzeigen ließ, tritt uns das eigen-

¹⁾ So pflegen auch die Neovitalisten ein Analogon des Wissens und Willens den niedersten Organismen beizulegen (vgl. § 23, 4).

tümliche, für die Schopenhauersche Metaphysik verhängnisvoll gewordene Geschick des Voluntarismus entgegen, daß er eine Klarheit über das, was nun eigentlich Wille genannt wird, vermissen läßt. Insbesondere zeigt die neue Psychologie der Funktionen, die Stumpf namentlich auszubauen begonnen hat, daß nicht jede Aktivität, nicht jedes Eingreifen in die Welt unserer Erscheinungen ein Wollen ist. Der Voluntarismus beruht demnach auf einer psychologisch ungerechtfertigten Ausdehnung des Willensbegriffs.

14. c) Endlich hat Wundt die metaphysische Priorität des Willens behauptet. Inhalt der psychischen Erfahrung sind nach ihm einerseits die Vorstellungen, andererseits die sie begleitenden subjektiven Zustände. Die Elemente jener heißen Empfindungen, die Elemente dieser einfache Gefühle. Beide Seiten des wirklichen Geschehens lassen sich in dem zusammenfassenden Ausdruck »vorstellendes Tun und Leiden« vereinigen. Das Leiden ist jedoch nicht bloß verminderte, es ist gehemmte Tätigkeit. Da nun ferner das Leiden an die auf Objekte bezogenen Vorstellungen gebunden ist, so ist es die Tätigkeit, die wir unserem Ich unmittelbar zuteilen, als das Leiden. Das Ich, isoliert gedacht von den Objekten, die seine Tätigkeit hemmen, ist unser Wollen. Somit ist eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen gegeben, denen gegenüber ein Wollen sein Wirken entfaltet. Das letztere bildet den einzigen stetig zusammenhängenden, in sich gleichartigen Bestandteil des Bewußtseinsinhalts, den einzigen daher, der unseren Erlebnissen wirkliche Einheit verleiht. Die Stetigkeit der inneren Entwicklung wird nur durch die Einheit des Willens verbürgt. Dadurch gelangt Wundt nun dazu, den reinen Willen als die letzte, nicht weiter zurückzuverfolgende Bedingung jeder Erfahrung anzusehen, die »natürlich nirgends in der Erfahrung wirklich anzutreffen« ist. — Hier erregt aber zunächst Bedenken, daß der Begriff des Willens in zwei ganz erheblich voneinander verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. Das wirkliche, von der Psychologie beschriebene Wollen ist nämlich nach Wundt selbst »aus Empfindungen und Gefühlen zusammengesetzt«,

dem reinen Willen der Metaphysik stehen die Vorstellungen und somit auch deren Elemente, die Empfindungen, gegenüber. Trotzdem wird von diesem Wollen gesagt, daß es Bestandteil des Bewußtseinsinhalts sei, später freilich, daß es nirgends in der Erfahrung wirklich anzutreffen ist, sondern nur als deren Bedingung vorausgesetzt werden muß. Sodann scheint uns der Übergang von den Vorstellungen und den sie begleitenden subjektiven Zuständen zu dem Begriff eines vorstellenden Tuns und Leidens und von diesem zu dem einer bloßen Willenstätigkeit, von anderem abgesehen, nicht hinreichend motiviert zu sein.

Das Ergebnis dieser Kritik des Voluntarismus ist nicht etwa die Überzeugung von der Richtigkeit des Intellektualismus, sondern die Erkenntnis, daß keiner von den elementaren Vorgängen unseres seelischen Lebens als schlechthin primär anzusehen ist. Intellektualismus und Voluntarismus haben daher beide nach unserer Ansicht unrecht.

LITERATUR:

- N. Cotlarciuc: Das Problem der immateriellen geistigen Seelensubstanz. Stözl's Studien zur Philosophie und Religion, 6. Heft 1910.
- A. Drews: Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, 1897 (tritt für den psychologischen Realismus ein).
- O. Flügel: Die Seelenfrage, 3. Aufl. 1902 (über den Standpunkt des Verf. vgl. die Literatur zu § 14).
- A. Fouillée: *La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes*, 1911 (geht nicht nur auf die psychologischen Fragen ein, sondern behandelt namentlich auch den Erkenntniswert des Denkens. Der Standpunkt wird intellektualistischer Voluntarismus genannt).
- J. Geysler: Die Seele. Ihr Verhältnis zum Bewußtsein und zum Leibe, 1914 (versteht unter der Seele ein im Menschen lebendes Einzelwesen, das die Zustände des Vorstellens und Fühlens sowie die Tätigkeiten des Denkens und Wollens in sich trägt und sich dieser seiner Lebensvorgänge bewußt ist).
- C. Gutberlet: Der Kampf um die Seele, 2. Aufl., 2 Bde., 1903 (unterzieht einige Probleme der Psychologie einer kritischen Erörterung vom thomistischen Standpunkt aus).
- G. Kafka: Versuch einer kritischen Darstellung der neueren Anschauungen über das Ichproblem. Archiv f. d. gesamte Psychologie, Bd. 19, 1910.
- N. Losskij: Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkte des Voluntarismus. Deutsch von Kleuker, 1904.

§ 28. Die Ansichten über den Ursprung des Sittlichen.

- E. Meumann: *Intelligenz und Wille**, 2. Aufl. 1913 (tritt für einen gemäßigten Voluntarismus bzw. Intellektualismus ein).
K. Oesterreich: *Die Phänomenologie des Ich. I.* 1910.
J. Rehmke: *Die Seele des Menschen.* 4. Aufl., 1914 (redet nicht von einer Seelensubstanz, wohl aber von einem Bewußtseinssubjekt).
H. Scholz: *Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem*, 1920.
C. Stumpf: *Erscheinungen und psychische Funktionen**, 1907.
J. H. Witte: *Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorien historisch-kritisch dargestellt*, 1888 (Verf. ist Anhänger, aber kein geschickter Vertreter der Substantialitätstheorie).

Vgl. außerdem die Literatur zu § 8, namentlich die *Psychologie von Volkman*n, Bd. I und die Werke von *Wundt*, *Ladd*, *Münsterberg*, *James*, *Jodl*, *Ebbinghaus* und *Elsenhans*.

§ 28. DIE ANSICHTEN ÜBER DEN URSPRUNG DES SITTlichen.

a) DIE AUTORITATIVEN UND DIE AUTONOMEN MORALSYSTEME.

1. Auf äußere Vorschriften, Regeln und Gesetze wird von seiten der autoritativen Auffassung die sittliche Verpflichtung des Einzelnen zurückgeführt. Gott bzw. die Kirche oder der Staat erscheinen hierbei als die Gesetzgeber. Nicht immer läßt sich bei den Anschauungen dieser Art ein zureichender Unterschied zwischen einer rein historischen Behauptung (wonach die Autoritäten einen tatsächlichen Einfluß auf die Gestaltung sittlichen Handelns und sittlicher Urteile geübt haben) und einer ethischen Theorie (nach der sich die Forderung sittlichen Verhaltens nur durch die Berufung auf Autoritäten begründen läßt) feststellen. Es ist daher bei den folgenden Mitteilungen über Vertreter dieses Standpunktes der Zweifel offen zu lassen, ob sie die Autorität des Staates oder der Kirche auch zur Begründung ihrer ethischen Behauptungen und Gebote in Anspruch genommen haben. Schon Sokrates erklärte nur denjenigen für gerecht, der sich nach den geschriebenen Gesetzen des Staates und den ungeschriebenen der Götter richte. Sodann hat namentlich die theologische Ethik eine Heteronomie (Fremdgesetz-

gebung) vertreten, indem sie die sittliche Verpflichtung auf den Willen Gottes und auf seine Offenbarung zurückführte. Hierbei ist in strengerer Form behauptet worden, daß etwas nur deshalb gut und geboten sei, weil Gott es wolle, und daß, wenn Gott es anders wollen sollte, unsere Sittlichkeit einen anderen Charakter annehmen müßte. Eine mildere Fassung dagegen ließ der menschlichen Vernunft die Fähigkeit, selbständig das Gute und Rechte zu finden, und betonte bloß die Übereinstimmung zwischen der menschlichen Erkenntnis und dem Willen Gottes. Einer politischen Heteronomie hat Hobbes das Wort geredet, indem er seinem absolutistisch gedachten Staat die Befugnis zuspricht, die Art und die Richtung des menschlichen Handelns zu bestimmen. Freilich erkennt Hobbes daneben auch ein natürliches Sittengesetz und die Gebote Gottes an, aber wegen ihrer Abhängigkeit von individuellen Deutungen sollen sie nicht die gleiche Allgemeingültigkeit und Gewalt besitzen wie das Gesetz des Staates. Einen ähnlichen Standpunkt hat in neuester Zeit noch J. H. von Kirchmann († 1884) eingenommen.

2. Als historische Ansicht über die Entstehung einer sittlichen Verpflichtung kann die Annahme, daß soziale oder politische oder religiös-kirchliche Bestimmungen ursprünglich dazu geführt haben, sehr wohl gelten. Ebenso kann man vom Standpunkte einer pädagogischen Auffassung zugeben, daß heteronome Einflüsse, Lehre und Vorbild Anderer, unentbehrliche Hilfsmittel sind, um sittliche Dispositionen und Willensrichtungen zu entwickeln. Aber darüber hinaus darf die ethische Unmündigkeit nicht gehen. Auf die allgemeine, normative Frage: was soll als sittliche Aufgabe gelten? kann nicht geantwortet werden: das, was Staat, Kirche, Gesellschaft oder sonstige Autoritäten fordern. Daran kann auch die Tatsache nichts ändern, daß eine derartige Unterordnung unter Vorschriften, die schlechthin für verbindlich gehalten werden, also eine Heteronomie, vielfach praktisch besteht. Wer ein Verbrechen unterläßt, weil es vom Staate verboten und mit Strafe belegt ist, empfindet nicht eine unmittelbare sittliche Verpflichtung zum Unterlassen dieser Handlung, und wer, um Gott zu gefallen oder

den kirchlichen Bestimmungen zu genügen, ein mit den moralischen Normen übereinstimmendes Leben zu führen sucht, hat sich ebenfalls der Herrschaft einer Autorität untergeordnet.

Daß unser sittliches Urteil sich dagegen für die Autonomie (Selbstgesetzgebung, d. h. sittliche Selbständigkeit) entscheidet, läßt sich kaum bestreiten. Denn von einer ethisch zu billigenden Willenshandlung verlangen wir in erster Linie, daß sie aus innerer Freiheit entsprungen sei und sich nicht durch bloße Rücksicht auf fremde Einflüsse zu ihrer Ausführung habe bestimmen lassen. Wir unterscheiden daher mit großer Schärfe zwischen gesetzlichen Vorschriften, Regeln der Sitte und des Verkehrs, kultischen Gewohnheiten und Bestimmungen und zwischen der Pflicht, die wir als eine sittliche beurteilen. Auch die mögliche und erwünschte inhaltliche Übereinstimmung zwischen dem Einen und dem Anderen hebt diesen Unterschied nicht auf. Mag auch mein Wollen und Wirken mit denen Anderer zusammentreffen, jedenfalls kann letzten Endes nur ich selbst darüber entscheiden, was ich für gut oder böse, für recht oder unrecht zu halten habe. Selbstverständlich ist damit nicht ausgeschlossen, daß den Forderungen Anderer nachgekommen wird, sofern sie als berechtigt anerkannt und gebilligt worden sind.

Will man nun den Stolz und die Hoffart der Menschen tadeln, die sich ein eigenes Urteil darüber anmaßen, ob ein sittliches Gebot für sie vorbildlich ist oder nicht, und die ihre eigenen Gesetzgeber auf ethischem Gebiet zu werden versuchen, und will man im Gegensatz dazu die Demut und den Gehorsam preisen, die sich in der Unterwerfung unter eine Autorität bekunden, so hat das mit der ethischen Frage nach dem Ursprung der sittlichen Verpflichtung nichts zu tun. Diese wissenschaftliche Frage wird nicht durch Lob und Tadel, sondern durch Untersuchung beantwortet, die ergibt, daß eine sittliche Verpflichtung im Unterschiede von Zwang und Gehorsam nur entsteht, wenn der Wollende selbst ideale Werte oder Normen einsichtig anerkennt und ihnen gemäß sein Leben einzurichten beschließt. Darum ist der einzig be-

rechtingte Standpunkt der Ethik die Autonomie, und es erscheint verständlich, daß, von den wenigen Beispielen abgesehen, die wir gebracht haben, und die auch nicht einmal sämtlich eine unzweifelhafte Vertretung der Heteronomie in dem normativen Sinne des Wortes darstellen, die Moralsysteme älterer und neuerer Zeit durchweg autonomen Charakter an sich tragen. Wir können daher auf ihre besondere Aufzählung hier verzichten.

b) APRIORISMUS UND EMPIRISMUS.

Wie in der Erkenntnistheorie zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus über die Grundlage der Erkenntnis ein Streit entstanden ist (vgl. § 15), so stehen sich in der Ethik ein Apriorismus, auch Nativismus und Intuitionismus genannt, und ein Empirismus (in der neuesten Zeit zum Evolutionismus fortgebildet) einander gegenüber¹⁾. Nennen wir die Funktion, welche die sittliche Beurteilung (nicht nur in bezug auf die eigenen Handlungen) vollzieht, das Gewissen, so bezeichnen die hier erwähnten Gegensätze verschiedene Anschauungen über die Herkunft des Gewissens und die Geltungsart (d. i. verpflichtende Kraft) der Gewissensaussprüche. Während das Gewissen von der einen Seite als eine ursprüngliche, angeborene, nur intuitiv verfahrenende Tätigkeit aufgefaßt wird, sucht die andere Richtung es auf die Erfahrung oder auf einen allmählichen Entwicklungsprozeß zurückzuführen. Es sind also zunächst auch hier historisch-psychologische Fragen, die durch den Gegensatz solcher Anschauungen zum Austrag gebracht werden. Außerdem aber glaubt man von aprioristischer Seite her der verpflichtenden Kraft der sittlichen Normen und der Allgemeingültigkeit der ethischen Urteile nur dadurch gerecht werden zu können, daß man sie auf praktische Vernunft (vgl. § 9, 8) oder eine ähnliche apriorische (Wert-)Erkenntnis zurückführt, jedenfalls ihre Geltung nicht stützt auf Erfahrungen (etwa über die Folgen der menschlichen Handlungen) wie der Empirismus es tut. Aus diesem Grunde

¹⁾ Diese Richtungen treffen in der Hauptsache mit den § 9, 7 ff. erwähnten Versuchen, die Ethik selbständig zu begründen, zusammen.

finden wir den ethischen Nativismus mit dem erkenntnistheoretischen Rationalismus verbunden. Descartes, Spinoza, Leibniz und dessen Schule sind Aprioristen gewesen. Auch bei Kant herrscht der nämliche Zusammenhang. Das Sittengesetz mit seiner absoluten Forderung ist nach ihm »gleichsam ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns *a priori* bewußt sind, und welches apodiktisch gewiß ist«, dessen Geltung aber eine Bestätigung durch Erfahrung gar nicht bedarf. Das Gewissen bezeichnet Kant als die Funktion, durch welche die Urteilskraft eine Handlung mit dem Sittengesetz vergleicht, es ist »der Vertreter des Sittengesetzes im empirischen Bewußtsein des Menschen«. Als solcher hat es nicht nur die Aufgabe, die menschlichen Handlungen zu beurteilen, sondern auch die Obliegenheit, mahnend und warnend die Wahl zu beeinflussen.

4. Stark ist der Intuitionismus in der englischen Ethik vertreten. Hier werden die sittlichen Ideen oder Urteile mit den mathematischen Axiomen oder den Naturgesetzen auf eine Stufe gestellt. So wenig diese eines Beweises fähig oder bedürftig erscheinen, so wenig sollen jene durch Demonstration gerechtfertigt und allgemeiner Anerkennung teilhaftig werden können. Es ändert nicht viel an diesem Standpunkte, wenn der Nativismus gelegentlich in psychologisch befriedigenderer Weise dahin bestimmt wird, daß die sittlichen Grundsätze erst durch den Verkehr der Menschen miteinander zum Bewußtsein gelangen, also vorher sich in einem Latenzzustand befinden. Als Hauptvertreter des Intuitionismus in England gelten Cudworth, Butler und die »schottische Schule« (vgl. § 9, 8).

Unter den Nachfolgern Kants sind Fichte, Schleiermacher und zum Teil auch Schopenhauer Aprioristen gewesen. Ferner wird man Herbarts sittliche Geschmacksurteile diesem Gesichtspunkte unterordnen können, insofern die praktischen Ideen, die sie zum Ausdruck bringen, als ewig und unveränderlich angesehen werden. Auch Lotze endlich muß zu den Vertretern dieser Richtung gerechnet werden, da er sich mit voller Entschiedenheit für die Apriorität des Gewissens als gesetzgebender Funktion ausgesprochen

und dem Empirismus jede Fähigkeit bestritten hat anzugeben, welche ethischen Vorstellungen für uns verbindlich sein sollen.

5. In der philosophischen Ethik der Gegenwart wiegt wohl der Empirismus, namentlich in der Form des Evolutionismus vor. Wie gegen den Apriorismus in der Erkenntnistheorie, so hat auch gegen die entsprechende Richtung in der Ethik John Locke zuerst eine Anzahl von Gegen Gründen ins Feld geführt. Seine Argumente gegen das Angeborensein praktischer Grundsätze oder Ideen gehen zunächst davon aus, daß es keine allgemein anerkannten Urteile dieser Art gebe, da man bei anderen Völkern oder bei Verbrechern nicht die nämlichen sittlichen Grundsätze antreffe, wie bei den Kulturnationen oder den Individuen, die sich den Ordnungen des Staates und der Gesellschaft fügen. Sodann erscheint es Locke mit einem angeborenen Grundsatz unvereinbar, daß tatsächlich eine so häufige Übertretung seiner Forderungen stattfinden, und daß dort, wo der Inhalt eines solchen Gesetzes anerkannt und befolgt wird, verschiedene Richtungen ganz verschiedene Gründe dafür angeben. Endlich ist er der Meinung, daß die sittlichen Vorschriften allerdings eines Beweises bedürfen, der ihren Anspruch auf Gültigkeit zu rechtfertigen habe, während angeborene Wahrheiten weder bewiesen werden könnten noch demonstriert zu werden brauchten. Die einzige Anlage, die Locke gelten läßt, ist die Fähigkeit, Lust und Schmerz zu empfinden; neben ihr aber haben die Regeln der Religion, des Staates und der Gesellschaft auf die Ausbildung sittlicher Ideen einen maßgebenden Einfluß geübt. Dieser Empirismus war namentlich nach seiner negativen Seite hin den Materialisten besonders willkommen. Helvetius und Holbach haben sich bemüht, noch gründlicher als Locke das Angeborensein sittlicher Ideen abzulehnen, auch haben sie eine ursprüngliche Gleichheit aller Menschen angenommen (vgl. § 9, 8).

Solange man jedoch in der Entwicklung des Einzelnen eine erfahrungsmäßige Entstehung der Moralität nachweisen wollte, mußte der Empirismus unbefriedigend bleiben. Denn

der unleugbare Fortschritt in dem ethischen Charakter der menschlichen Gesellschaft und der große individuelle Unterschied in dem sittlichen Verhalten der Einzelnen kann nicht erklärt werden, wenn man Jeden in gleicher Weise die moralischen Ideen und Grundsätze erwerben läßt und gar keinen Unterschied der Anlagen annimmt.

6. Weitergreifende evolutionistische Gedanken finden wir zuerst bei Schelling und Hegel; aber es sind logische und nicht empirische Gesichtspunkte, die sie auf die Entwicklung des Sittlichen in der Geschichte anwenden. Daher fragen sie nicht nach den besonderen Faktoren, welche die Veränderung der sittlichen Anschauungen bedingt haben, sondern sie begnügen sich damit, einem allgemeinen logischen Gesetz die einzelnen Erscheinungen in der Wirklichkeit anzupassen. Offenbar kann das besondere Wie und Warum der moralischen Vorstellungen auf diesem Wege nie begriffen werden. Der große Fortschritt, den Darwin in der Lehre von der Entwicklung der Organismen begründet hat, besteht in der Aufzeigung einer Anzahl Erfahrungstatsachen, durch welche die Entstehung und die Umwandlung der Arten verständlich zu werden scheinen. Ihm verdanken wir auch eine erste genauere Schilderung der Entstehung des Gewissens (in der »Abstammung des Menschen«). Als wirksam betrachtet er bei diesem Vorgang zunächst die schon beim Tiere als angeboren anzuerkennenden sozialen Instinkte; ferner die in der Tierreihe allmählich wachsende Fähigkeit, das Gegenwärtige mit dem Vergangenen zu vergleichen, Erfahrungen zu sammeln und fruchtbar zu machen; weiterhin die allgemeine Wirksamkeit der Gewohnheit, die alle Tätigkeiten und Neigungen kräftigt. Dazu kommen noch die natürliche Zuchtwahl und der Einfluß, den die Anerkennung oder Verurteilung von seiten der Nebenmenschen auf unser Tun und Treiben üben. Durch jene sollen z. B. Völker, die eine größere Selbstbeherrschung ausgebildet oder bei denen die sozialen Triebe eine größere Bedeutung erlangt haben, im Kampfe ums Dasein über andere in dieser Hinsicht zurückgebliebene Völker obsiegen.

7. In einer philosophisch befriedigenderen Form hat so-

dann Spencer den Evolutionismus in der Ethik durchzuführen versucht. Alles Handeln besteht nach ihm in Tätigkeiten, die gewissen Zwecken angepaßt sind, und eine Handlung erscheint um so vollkommener je mehr die Anpassung gelungen ist. Die natürlichen Zwecke der Willenstätigkeit sind dabei entweder die Erhaltung und Förderung des eigenen Lebens oder die der Art oder endlich die Herstellung eines Zustandes innerhalb der Gemeinschaft, der es den Einzelnen gestattet, in möglichst großer Übereinstimmung ihrer Absichten und Ziele miteinander zu leben und zu wirken. Die entsprechenden Stufen des Handelns nennt Spencer das selbsterhaltende, das arterhaltende und das universale Handeln. Hauptgegenstand der Ethik ist die dritte Stufe. Diese Wissenschaft hat aus den Gesetzen des Lebens und den allgemeinen Daseinsbedingungen abzuleiten, warum gewisse Handlungsweisen verderblich und gewisse andere nützlich sind. Gut ist im allgemeinsten Sinne das, was zur Erreichung eines Zweckes dient. Der Endzweck aller Willenstätigkeit besteht aber darin, Lust zu erwecken oder zu erhalten und Unlust zu vermeiden oder fortzuschaffen. Wenn vielen ethischen Systemen und moralischen Urteilen diese Beziehung zur Lust nicht deutlich hervortritt, so liegt es nur daran, daß man an die Stelle des eigentlichen oder letzten Zweckes andere setzt, die als Mittel für ihn Geltung und Bedeutung haben. Das höchst entwickelte Handeln ist nun zugleich das gute Handeln, und so deckt sich das ideale Endziel der naturgemäßen Entwicklung des Handelns mit dem idealen Maßstab einer vom sittlichen Standpunkt aus erfolgten Beurteilung des Handelns.

8. Wieder in anderer Form äußert sich der Evolutionismus bei Wundt. Die Veränderung der sittlichen Urteile und Zwecke erklärt sich nach ihm hauptsächlich aus dem Gesetz der Heterogonie der Zwecke, wonach eine jede Willenshandlung Wirkungen entstehen läßt, die »mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen«, und wonach so neue Motive entspringen, »die abermals neue Effekte hervorbringen«. Dieser äußerst fruchtbare Gesichtspunkt macht es begreiflich, daß zwischen den nächsten und

ursprünglichen Zwecken einer Willenshandlung und späteren Zielen derselben ein bedeutender Unterschied bestehen kann, der durch einen Entwicklungsvorgang erzeugt worden ist. So kann z. B. aus egoistischen oder individualistischen Handlungen eine altruistische oder universalistische allmählich hervorgehen. In drei Stadien glaubt Wundt ferner die Entwicklung der sittlichen Anschauungen zerlegen zu können, in die gleichartigen Anfänge des sittlichen Lebens, in die durch den Einfluß religiöser Vorstellungen und sozialer Bedingungen sich vollziehende Trennung der sittlichen Begriffe und in die unter veränderten religiösen Anschauungen und philosophischen Einflüssen erwachsende Vereinheitlichung der moralischen Vorstellungen, indem eine humane, die nationalen Schranken überschreitende Tendenz begründet wird. Das Gewissen äußert sich nach Wundt in der Herrschaft imperativer Motive, zu deren Ausbildung äußerer und innerer Zwang, dauernde Befriedigung und die Vorstellung eines sittlichen Lebensideals beigetragen haben. Diese Idealvorstellung hilft erst die Stufe einer vollbewußten Sittlichkeit erreichen, weil hier alle einzelnen Tätigkeiten durch einen ethischen Grundgedanken beherrscht und bestimmt werden.

9. Die Entscheidung über die beiden einander entgegengesetzten Richtungen des Apriorismus und Empirismus wird durch die Ausführungen über den ähnlichen Gegensatz in der Erkenntnistheorie (vgl. § 15, 8. 9) erleichtert und vorbereitet. Als eine historische Schilderung, eine bio- und psychogenetische Theorie der Entstehung sittlicher Beurteilung und Willensrichtung verdient der Empirismus zweifellos hohe Anerkennung, zumal in der Form des Evolutionismus. Will der Apriorismus jede derartige Entwicklung bestreiten, so muß er abgelehnt werden. Denn indem er die Frage nach der Entstehung der sittlichen Beurteilung durch die Annahme eines angeborenen Gewissens beantwortet, wird er den tatsächlichen Unterschieden dieser Beurteilung in der Geschichte, im Völkerleben und in dem Verhalten der Einzelnen nicht gerecht und unterläßt er zugleich jeden Versuch einer Zurück-

führung der gegebenen sittlichen Anschauungen auf deren Bedingungen.

Andererseits jedoch kann der Begriff eines gültigen sittlichen Wertes durch den Empirismus nicht begründet werden. Er kann zwar zeigen, wie sich das Sittliche entwickelt hat, nachdem wir bereits wissen, was als sittlich zu gelten hat, aber er kann dies Wissen nicht aus genetischen Betrachtungen ableiten. Was kann uns z. B. der Bedeutungswandel von Ausdrücken, wie gut und böse, sittlich und unsittlich über die Berechtigung der Geltung von ihnen entsprechenden Wertschätzungen lehren? Ebenso wenig können wir der Entwicklung von Sitten und Gebräuchen, von rechtlichen Bestimmungen und religiösen Kulturen, von Anpassungsstufen des menschlichen Handelns und von Formen der menschlichen Gesellschaft entnehmen, welche Ideale und Normen auf allgemeine Anerkennung Anspruch haben dürfen und nach welchen Gesetzen wir uns selbst zu richten haben. Mag daher auch in der Geschichte des sittlichen Bewußtseins und der menschlichen Handlungen eine Veränderung der wirksamen Zwecke und Motive und eine Wandlung in der Bewertung eigener und fremder Gesinnung und Betätigung hervortreten, eine Verbindlichkeit können wir der letzterreichten Stufe oder der in den verschiedenen Phasen erkennbaren Entwicklungslinie nicht schon deshalb zusprechen, weil sie sich als geschichtliche Tatsachen erweisen lassen. Ideale, die unser Wollen bestimmen und unserem Gewissen als Maßstäbe dienen, lassen sich niemals durch eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung begründen, die immer nur lehren kann, was geschehen ist oder gegolten hat, nicht was geschehen oder gelten soll. Das Gesetz der natürlichen Entwicklung fällt mit der Norm, die wir für unser sittliches Wollen anerkennen, nicht zusammen.

10. Aber auch die Deutung und Verwertung der im Dienst des Evolutionismus zusammengetragenen Tatbestände ist mit erheblichen Schwierigkeiten verknüpft, wenn sie ohne vorherige Orientierung über dasjenige betrieben wird, dessen Geschichte wir kennen lernen wollen. Erst müssen wir durch eine phänomenologische Betrachtung (im Sinne Husserls,

vgl. § 5, 12) klar darüber sein, was das Sittliche eigentlich ist, ehe wir zureichend untersuchen können, wie es geworden ist. Darum pflegt eine Voraussetzung über das sittliche Ideal auch die Gruppierung und Beurteilung des gesammelten Materials zu beeinflussen. Nietzsche erschien die christliche Moral nicht als ein Fortschritt, sondern als Rückschritt, während sie philosophischen und theologischen Ethikern vielfach der nicht zu überbietende Endpunkt der sittlichen Entwicklung gewesen ist. Außerdem durchkreuzen sich in jedem Stadium des geschichtlichen Verlaufs die mannigfachsten Anschauungen und Verhaltensweisen. Welches Kriterium soll nun angewandt werden, um die einen als entwicklungsgemäß, die anderen als indifferente Nebenerscheinungen oder als Hemmungen und Abweichungen zu kennzeichnen? Tatsächlich haben darum auch die Ethiker verschiedenen Standpunktes sich gleichmäßig auf die Geschichte berufen und aus ihr abweichende Lehren über den Werdegang der Moralität abgeleitet. Spencer hat ebenso seinen Eudämonismus, wie Andere einen Objektivismus durch evolutionistische Betrachtungen zu begründen gesucht. Fortschritte in der zeitlichen Folge, Vervollkommnung im Werden zu erkennen, sind wir nur imstande, wenn wir bereits einen leitenden Gesichtspunkt, einen Maßstab der Beurteilung mitbringen. Diesen können wir aber nicht einfach dem geschichtlichen Verlauf selbst abgewinnen, weil weder das Spätere mit dem Höheren noch das allgemeiner Anerkannte mit dem Wertvolleren zusammenzufallen braucht. Ein Apriorismus im Sinne einer Festsetzung darüber, was als sittlich zu gelten habe, ist daher selbst für eine Durchführung der genetischen Aufgabe kaum zu entbehren. Der Empirismus kann somit im Prinzip keine ausreichende ethische Theorie sein. Man wird vielmehr auch hier sagen dürfen, daß sich Empirismus und Apriorismus nicht ausschließen, sondern ergänzen, indem jeder von ihnen besondere, von dem anderen nicht zu erfüllende Aufgaben, die genetische und die normative, stellen und lösen.

11. Endlich aber hat sich in neuester Zeit auf dem Boden der Husserlschen Phänomenologie (vgl. § 5, 12) ein Aprio-

rismus entwickelt, der für die Einsicht in die Werte und ihre Rangordnung, ebenso eine ursprüngliche Evidenz in Anspruch nimmt, wie für die Erkenntnis der theoretischen Phänomene. Dieser Apriorismus führt zur Begründung einer Wertethik durch Erfassung der im (intentionalen, d. h. gegenständlich gerichteten) Fühlen und Vorziehen gegebenen sittlichen Werte. Damit wird die Idee einer absoluten Ethik verwirklicht, die von dem geschichtlichen Wechsel der sittlichen Urteile und von der Entwicklung des sittlichen Verhaltens unabhängig ist. Sie findet, daß sittlich gut und böse nur Personen ursprünglich sein können, und daß deren moralische Beschaffenheiten als Tugenden und Laster gelten. Sie betrachtet die Rangordnung der Werte als etwas absolut Unveränderliches und redet von einer Täuschung des Vorziehens, wenn ein niederer Wert dem höheren vorgezogen wird. Die Höhe eines Wertes aber wird an seiner Dauerhaftigkeit, an der Tiefe der Befriedigung, die er auslöst, an seiner Ursprünglichkeit u. a. gemessen und besteht in größerer oder geringerer Annäherung an den absoluten Wert, d. h. an den, der für ein von dem Wesen der Sinnlichkeit und dem Wesen des Lebens in seiner Funktionsart und seinen Funktionsgesetzen unabhängiges Fühlen oder Vorziehen existiert. Wir lassen es dahingestellt, ob dieser, namentlich von M. Scheler und A. Messer entwickelte, aber schon von F. Brentano in den Grundzügen vertretene Apriorismus inhaltlich überall das Richtige trifft. Die Hauptsache ist für uns in diesem Zusammenhange, daß er dem Empirismus als eine selbständige und grundlegende Methode der Untersuchung in der Ethik gegenübertritt. Als solche geht er nicht sowohl darauf aus, Normen aufzustellen, als vielmehr das Wesen des Sittlichen und den Grund seiner Geltung zu erkennen, und so wird er auch rein theoretisch eine Ergänzung der empiristischen Forschung.

LITERATUR:

K. Birch-Reichenwald Aars: Gut und Böse. Zur Psychologie der Moralgefühle, Christiania 1907.

F. Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889.

Th. Elsenhans: Wesen und Entstehung des Gewissens, 1894.

§ 29. *Die formale und materiale Bestimmung des Sittlichen.*

O. Flügel: Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker, 5. Aufl. 1912.

L. T. Hobhouse: *Morals in Evolution*, 2 Bde. 1906.

G. Störing: Moralphilosophische Streitfragen, I. Teil: Die Entstehung des sittlichen Bewußtseins, 1903.

E. Westermarck: *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, 2 Bde. Deutsch von L. Katscher, 1907—1910. I. 2. Aufl. 1913.

C. M. Williams: *A review on the systems of Ethics founded on the Theory of Evolution*, 1893.

M. Scheler und A. Messer s. Literatur zu § 29.

§ 29. DIE FORMALE UND MATERIALE BESTIMMUNG DES SITTLICHEN.

1. Eine Frage, die streng logisch betrachtet, eigentlich an erster Stelle, also vor dem Problem des Ursprungs und der Geltung des Sittlichen zu behandeln ist, bezieht sich auf das Wesen des Sittlichen (vgl. § 28, 10). Wir behandeln sie hier, weil wir an der entwickeltesten Gestalt des Sittlichen, dem ethischen Bewußtsein der Gegenwart, das Wesen, d. h. die allgemeinen, für jeden besonderen Fall gültigen Merkmale des Sittlichen untersuchen wollen. Nach dem Formalismus sind diese nur in der Weise angebbar, daß man von jeglicher inhaltlicher Bestimmung absieht, indem man z. B. erklärt, sittlich handle, wer in gleicher Lage das Gleiche wolle. Ob dieses Gleiche eine Wohltat oder ein Diebstahl, ein Treubruch oder eine Lebensrettung ist, kann dann gänzlich außer Betracht bleiben. Im Gegensatz dazu stehen die Versuche, eine allgemeingültige materiale Bestimmung über das Wesen des Sittlichen zu treffen, wie z. B. die Auffassung, daß ein sittliches Wollen sich auf das Gesamtwohl richte oder Nächstenliebe zum Beweggrund habe. Wir werden uns hier damit begnügen, den prinzipiellen Gegensatz zu schildern und zum Austrag zu bringen, und müssen es anderen Untersuchungen überlassen, auf die einzelnen Arten der materialen Bestimmung einzugehen. Demnach ist das bezeichnete Problem näher so zu bestimmen: ist eine von aller inhaltlicher Charakteristik der Motive, Zwecke und Objekte des sittlichen Verhaltens absehende formale Angabe von Merkmalen desselben ausreichend, oder bedarf sie der

Ergänzung durch eine materiale Bestimmung? Darstellung und Prüfung des formalistischen Standpunktes ist somit der Hauptgegenstand unserer jetzigen Ausführungen.

2. Der Begründer des Formalismus ist Kant. Er unterscheidet hypothetische und kategorische Imperative. Jene stellen unter der Voraussetzung einer bestimmten Bedingung eine Forderung an uns, wie etwa die Vorschrift: man soll sparen, wenn man im Alter nicht darben will! Kategorische Imperative dagegen sind absolute, schlechthin und unbedingt geltende Normen. Ein Gebot, wie das bekannte: Du sollst nicht lügen! fordert eine allgemeine Befolgung, ohne durch Bedingungen und Rücksichten, Wirkungen und Ziele eine Einschränkung zu erleiden. Imperative bestehen aber überhaupt nur für die subjektive Unvollkommenheit unseres menschlichen Willens, während ein heiliger Wille kein nötigendes Gesetz kennt, das ihm befehlen müßte, was er nicht schon von sich aus täte. Die kategorischen Imperative allein sind Gebote der Sittlichkeit, die anderen kann man Vorschriften der Geschicklichkeit und Klugheit, aber nicht moralische Gesetze nennen. Suchen wir nun das gemeinsame Merkmal derartiger unbedingt geltender Normen anzugeben, so finden wir nichts anderes als die schlechthinige Allgemeinheit der Forderung selbst, die bloße Form eines an alle gerichteten und für alle geltenden Gebotes. Die Lüge wäre hiernach nur dann sittlich zu rechtfertigen, wenn sie zum Inhalt eines solchen Gebotes gemacht werden könnte. Das ist in der Tat unmöglich. Denn man kann zwar eine einzelne Lüge, nicht jedoch ein allgemeines Gesetz der Lüge wollen, da man z. B. nicht wollen kann, selbst belogen zu werden. Somit lautet das als kategorischer Imperativ auftretende Gebot mit seiner Begründung: Du sollst nicht lügen, weil du nicht wollen kannst, daß Lüge eine allgemeingültige Norm werde. Dem obersten, alle besonderen Formen umfassenden kategorischen Imperativ läßt sich auf diese Weise ein einfacher Ausdruck geben: Handle so, daß dein Wollen mit einem allgemeinen Gesetz übereinstimmt! Kant wählt dafür den Wortlaut: ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen

könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden; oder: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne! Da nun Gebote, die dieser Formel genügen, eine Pflicht für uns begründen und unabhängig von Neigungen oder Abneigungen, von den zu erreichenden Gütern oder Übeln ihre Erfüllung verlangen, so ist das sittliche Wollen ein Wollen aus Pflicht. Darauf beruht der Rigorismus der Kantschen Ethik. Wohltätigkeit aus bloßer Neigung, Anderen zu helfen und Freude zu bereiten, ist ganz schön, hat aber, wie Kant sagt, keinen wahren sittlichen Wert. Wer jedoch trotz eigener Leiden, welche die Teilnahme an Anderer Schicksal auslöschen, oder trotz einer in seinem Temperament liegenden Kälte und Gleichgültigkeit gegen die Leiden Anderer oder gar trotz einer natürlichen und unbezwinglichen Abneigung gegen die Objekte des Wohltuns solche Handlungen übt, indem er nur der ihn dazu treibenden Pflicht folgt, ist ein Charakter von sittlichem Wert.

3. Von den bisher entwickelten Grundgedanken aus ergeben sich für Kant Pflichten des Handelnden gegen sich selbst und gegen Andere. Zu jenen gehören die Pflicht der Selbsterhaltung und die Pflicht der Entfaltung von Gaben; zu diesen werden die Pflicht der Ehrlichkeit und die Pflicht der Wohltätigkeit gerechnet. Davon sind die erste und dritte »vollkommene, unnachlässliche«, die zweite und vierte »unvollkommene, verdienstliche« Pflichten. Alle Pflichten aber stammen aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetz gehorcht, als dem, das es zugleich gibt, d. h. aus der Autonomie. Jedes Vernunftwesen existiert als Zweck an sich selbst und hat als solches absoluten Wert. Darin kann der Grund des kategorischen Imperativs gefunden werden, dessen Formel sich auch so fassen läßt: Handle so, daß Du die Menschheit (d. h. das Mensch- oder Vernunftwesensein) in Dir und Anderen jederzeit als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.

Der Mensch ist aber nicht nur Vernunft-, sondern auch Sinnenwesen, das die eigenen Gebote übertreten und seiner

höheren Bestimmung untreu werden kann. Darum tritt ihm das Sittengesetz als befehlende Norm gegenüber, die Achtung erheischt. In diesem Gefühl der Achtung erblickt K ant die einzig zulässige gefühlsmäßige Triebfeder des sittlichen Wollens. Sie ist ein gemischtes Gefühl, aus Lust an der eigenen höheren Bestimmung und aus Unlust an dem Zwange des Sittengebots zusammengesetzt. So hängen demnach die absolute Norm des kategorischen Imperativs, die sich der autonome Wille selbst gibt, der absolute Zweck eines Vernunftwesens und die Achtung vor einem allgemeingültigen Gesetz auf das engste miteinander zusammen. Derjenige Wille ist als schlechterdings gut zu beurteilen, dessen Beweggrund, sofern er in einer unbedingten Forderung auszudrücken ist, sich selbst niemals widerstreiten kann.

4. Dieser Formalismus Kants hat in der späteren Ethik zumeist Widerspruch erfahren. Eine neue Begründung desselben ist bei W. Lipps hervorgetreten¹⁾. Wie alle logische Beurteilung auf einem Kriterium der Wahrheit beruht, so stützt sich alle ethische Beurteilung auf ein Kriterium der Sittlichkeit, das in der Einheit, Konsequenz und Übereinstimmung unseres Wertens und Wollens besteht. Hiernach muß unter gleichen subjektiven und objektiven Bedingungen das Gleiche gewollt werden. Da nun für die Persönlichkeit des Wollenden ein Gesetz der Einheit und Konsequenz immer besteht, wenn sich die objektiven Bedingungen nicht ändern, so kann man daher auch einfach sagen, daß vollkommene Übereinstimmung mit sich selbst neben Reichtum und Lebendigkeit den Wert der sittlichen Persönlichkeit ausmacht. Wir können uns auch nur als gegen uns selbst treu betrachten, wenn wir bei gleichen objektiven Bedingungen das Gleiche wollen oder — was dasselbe ist — wenn wir gesetzmäßig wollen. Somit ergibt sich als eine sittliche Norm die Vorschrift: Verhalte Dich jederzeit innerlich so, daß Du hinsichtlich dieses Deines inneren Verhaltens Dir selbst treu bleiben kannst! Insofern nun alle objektiven

¹⁾ Das Folgende z. T. nach A. Gallinger: Zum Streit über das Grundproblem der Ehtik im der neueren philosophischen Literatur. Kantstudien, VI. Bd. S. 353 ff.

Bedingungen für jeden Menschen dieselben sind, ist das sittliche Verhalten, das sich durch sie einheitlich bestimmt findet, ein allgemeingültiges Verhalten. Darum kann man den Beweggrund des sittlichen Wollens jederzeit zu einem für alle Menschen in gleicher Lage verbindlichen Gesetz erheben und zugleich die Regel aufstellen: Verhalte Dich in allgemeingültiger, d. h. in einer für das sittliche Bewußtsein Aller gültigen Weise! Zu diesem allgemeingültigen Verhalten gehört auch, daß der Gegenstand des Wollens ein Gegenstand relativer Lust, von überwiegendem Werte ist. Lipps steht nicht auf dem rigoristischen Standpunkte Kants, welcher die Bestimmung des Wollens durch Neigung für »pathologisch« hält und den sittlichen Charakter des Wollens durch ihre Mitwirkung gefährdet sieht. Vollkommene sittliche Gesinnung schließt vielmehr nach ihm Zwang und Strenge völlig aus; das Gute wird dann freudig gewollt, ist Gegenstand dauernder, den Charakter erfüllender Neigung. Das sittliche Wollen zielt darauf ab, daß das Gute oder die sittliche Persönlichkeit sich beglückt auslebe. Das höchste Glück und die letzte Grundlage alles Glückes ist der sittliche Wert. Für unsere jetzige Untersuchung aber können wir von der den Begriff des Sittlichen bereits voraussetzenden eudämonistischen Ergänzung absehen¹⁾.

5. Die Begründung des Formalismus ist bei Kant und Lipps eine verschiedene. Jener legt den Schwerpunkt in die Allgemeingültigkeit und Unbedingtheit und strebt von vornherein, ein allgemeines, für jedermann verbindliches Sittengesetz abzuleiten. Dieser geht von der widerspruchlosen Übereinstimmung des Wollenden mit sich selbst, von der Treue, die der Einzelne gegen sich selbst übt, also von einem individuell-gültigen Gesetz aus, und gelangt erst durch

¹⁾ Wie Simmel gezeigt hat, läßt sich auch die sich aus Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ergebende ethische Forderung: Lebe so, daß du wünschen kannst, genau so noch einmal zu leben! in diesen formalistischen Gedankenkreis einordnen. Ähnlich verhält es sich auch mit C. E. Rasius' (Rechte und Pflichten der Kritik, 1897) und Koppelmanns Forderung der Wahrhaftigkeit, die übrigens schon von Wollaston († 1724) als die Grundlage aller Sittlichkeit bestimmt worden ist.

eine erweiternde Folgerung zu der für Kant im Vordergrund stehenden Allgemeingültigkeit. Diese Folgerung trägt auch nicht den Charakter einer selbstverständlichen Ergänzung. Denn da das Wollen nicht nur von objektiven, sondern auch von subjektiven Bedingungen abhängig ist, die nicht bei jedermann dieselben zu sein brauchen, so ist es sehr wohl möglich, daß verschiedene Personen unter den gleichen objektiven Bedingungen Verschiedenes wollen, ohne die Treue gegen sich selbst zu verletzen. Der Mennonit, der den Krieg grundsätzlich verabscheut und sich dem Ruf zum Kampfe für das Vaterland entzieht, handelt dann ebenso sittlich, wie derjenige, der kriegsbereit unter die Fahnen eilt, um dem Prinzip der Landesverteidigung zu entsprechen. Damit ist zugleich gesagt, daß inhaltlich Verschiedenes nach der Norm der Treue gegen sich selbst und nach der Norm der Gültigkeit für jedermann als sittlich angesehen werden kann, d. h. es kann etwas nach jener Regel sittlich sein, was nach dieser unsittlich ist. Die Kantsche Formel ist die umfassendere, insofern eine Handlungsweise, die nach ihr sittlich ist, auch nach der anderen sittlich sein muß. Denn für jedermann gelten heißt bei Kant: auch für mich jederzeit gelten. Wir werden uns daher im folgenden nur mit diesem Formalismus auseinandersetzen, der ja tatsächlich auch bei Lipps vorliegt.

6. Gegen diesen Formalismus lassen sich mancherlei Einwände vorbringen.

a) Zunächst kann man sagen, daß die Entscheidung über Recht und Unrecht, gut und böse durch die Frage nach der möglichen Allgemeingültigkeit der *Maxime* in einzelnen Fällen von einer schwierigen Überlegung und Berechnung abhängig gemacht wird. Das sittliche Wollen und Wandeln verliert dadurch den Charakter der Unmittelbarkeit. Nach Kant bedarf es dazu freilich keines weitausholenden Scharfsinns. Man braucht sich bloß die Frage vorzulegen, ob man dasjenige, was man Anderen anzutun im Begriff steht, auch selbst erleiden möchte oder ob das eigene Wollen bei dem Versuch einer Verallgemeinerung zu einem Widerspruch mit sich selbst führen würde. Aber ein solcher Ver-

gleich und eine solche Verallgemeinerung sind insofern mit besonderen Schwierigkeiten behaftet, als die Umstände, unter denen etwas gewollt wird, die Vergleichbarkeit und die Generalisierbarkeit wesentlich beeinflussen. Jedenfalls würde manche materiale Bestimmung des zu erreichenden Zweckes wesentlich leichter ermitteln lassen, ob eine Handlung oder Entscheidung berechtigt ist oder nicht.

b) Noch wichtiger ist ein anderer, gleich dem vorigen von Lotze¹⁾ erhobener Einwand. So lange es ganz gleichgültig ist, was dabei herauskommt, kann jeder Grundsatz, mag er sittlich oder unsittlich, vernünftig oder unvernünftig sein, allgemein durchgeführt werden. Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung können an sich, d. h. von jedem Erfolge abgesehen, Mitleidlosigkeit und Bosheit ebenso werden, wie Barmherzigkeit und Güte, Unehrlichkeit und Lüge ebenso, wie Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit. Freilich führen die zuerst genannten Verhaltensweisen zu lauter Unordnung, Unglück, Zwietracht und Mißtrauen, während die zu zweit genannten wohlthuende Wirkungen haben. Aber dieser Unterschied kann doch nur dann in Betracht kommen, wenn außer der formalen Allgemeinheit Güter und Werte anerkannt werden, deren Verwirklichung gefordert wird. Ist also Kant der Meinung gewesen, daß die allgemeine Geltung einer Maxime zugleich auf einen vernünftigen Zustand, auf ein menschenwürdiges Dasein abziele, so ist die Rücksicht auf einen Zweck des sittlichen Verhaltens tatsächlich von ihm nicht ausgeschieden worden.

7. c) Damit hängt es nun auch zusammen, daß die Allgemeingültigkeit einer Maxime eine viel zu abstrakte Bestimmung ist, als daß die konkreten Anforderungen und Aufgaben des Lebens mit ihrer Hilfe erkannt und beurteilt werden könnten. Eine Pflicht der Selbsterhaltung z. B. ist gewiß nicht selbstverständlich, wenn man bedenkt, daß der Pessimismus das Nichtsein der Welt für wertvoller hält, als das Sein (vgl. § 24). So kann es geradezu von der Welt- und Lebensanschauung eines Menschen abhängen, ob er die Allgemeingültigkeit einer von ihm gefaßten Ansicht wünscht

¹⁾ »Grundzüge der praktischen Philosophie«, 2. Aufl. 1884.

oder nicht. Was unsere Pflicht ist, läßt sich aus der bloßen Forderung einer Treue gegen uns selbst oder einer Gültigkeit für jedermann allein schwerlich ableiten, d. h. es dürfte kaum möglich sein, etwas anzugeben, was von diesem Gesichtspunkte aus den Charakter der Pflicht nicht erhalten könnte, und was ihn bloß auf Grund einer möglichen Allgemeingültigkeit erhalten müßte. Der bekannte Spruch: *mundus vult decipi, ergo decipiatur* (die Menschen wollen betrogen werden, demnach sollen sie betrogen werden) deutet darauf hin, daß das, was alle wollen, auch ganz unsittliche Ergebnisse haben könnte. Den feineren Abstufungen, der Besonderheit persönlichen Wertes kann ein derartiges Kriterium überhaupt nicht gerecht werden. Einer Verleumdung z. B. wird der eine dadurch begegnen, daß er sich wehrt, ein anderer dadurch, daß er sie ignoriert, ein dritter wird sich vielleicht tief getroffen fühlen und in eine verzweifelte Stimmung geraten. Welches Verhalten ist sittlich geboten? Auf diese Frage kann die formale Bestimmung, weil sie von den subjektiven Bedingungen absieht, gar keine Antwort geben. Ebenso kann jemand etwas als seine persönliche Pflicht fühlen, das er aber nicht zur Pflicht für alle machen möchte. Nur in gewissen, groben, in das allgemeine Rechtsbewußtsein übergegangenen Fällen wird es möglich sein, das formale Kriterium der Sittlichkeit mit einiger Sicherheit und zutreffend zur Anwendung zu bringen, wobei aber immer aus dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein eine inhaltliche Ergänzung stattfindet. So kann man nicht als allgemeines Gesetz wollen, daß gelogen, betrogen, gestohlen und geraubt werde; man kann eben auf eine allgemeine Mißbilligung dieser Handlungsweisen — das ist aber eben eine »materiale« (negative) Wertschätzung — rechnen. Auf dem eigentlichen, engeren Gebiet der Sittlichkeit aber, in den so häufigen Fällen, wo nicht das allgemeine Schema der auszuführenden Handlung, sondern die Gesinnung und Individualität des handelnden Subjekts die entscheidende Rolle spielt, dürfte die Erwägung über eine mögliche Allgemeingültigkeit zu keiner klaren und zuverlässigen Bestimmung führen.

d) Nun kann man ja freilich den Gedanken an allgemeine

Gesetzmäßigkeit ausdehnen. Verallgemeinerungsfähig und -bedürftig, so ließe sich diese Meinung fassen, ist an einer Handlung und Absicht nicht nur das abstrakte und einformige Schema, unter das man sie einordnen kann, wie Unterschlagung, Lüge, Wohltat, sondern auch alle die besonderen Umstände, die eine solche Handlung im Einzelfalle begleiten, und alle die individuellen Voraussetzungen, die sie in dem handelnden Subjekt ermöglichen. Es hat auf die sittliche Beurteilung tatsächlich einen großen Einfluß, ob jemand aus Not oder Neigung stiehlt, ob er es zum ersten Male oder gewohnheitsmäßig tut, ob er das gestohlene Gut in einem günstigen Moment sich einfach angeeignet hat oder durch Einbruch dazu gelangt ist, ob er allein oder im Auftrage oder unter Mitwirkung Anderer gestohlen hat, ob er mutig oder feige ist, ob erbliche Belastung besteht u. dgl. mehr. Da nun aber die konkrete Mannigfaltigkeit der Umstände und der individuellen Voraussetzungen sich kaum jemals wiederholen dürfte, so hat die Verallgemeinerung in dieser Ausdehnung auf die konkreten Umstände nur eine rein theoretische Bedeutung. Der kategorische Imperativ müßte dann streng genommen nur lauten: Handle so, daß Du wollen kannst in ähnlichen Fällen Ähnliches zu tun! oder: Handle so, daß Du wollen kannst, jedermann solle in ähnlicher Lage sich ähnlich verhalten! Dadurch wird aber offenbar in die Formel eine unberechenbare Unsicherheit eingeführt, die die Anwendbarkeit des Kriteriums in Frage stellt. Außerdem schließt diese Verallgemeinerung eine so genaue Kenntnis aller in Betracht kommenden Faktoren und des von ihnen abhängigen ethischen Wertes ein, daß sie zu einer praktisch kaum zu verwirklichenden idealen Forderung wird. Insbesondere dürfte der Nachweis der Erbllichkeit verbrecherischer Anlagen die Folgerung aufdrängen, daß auch sittliche Anlagen in mannigfachsten Richtungen und Abstufungen bestehen. Wie soll unter solchen Umständen eine Allgemeinheit des Verhaltens erstrebt und erreicht werden können?

e) Auch bei einem Konflikt der Pflichten läßt der kategorische Imperativ im Stich. So ist z. B. nach Kant die

Selbsterhaltung eine Pflicht, aber ebensogut besteht auch eine Pflicht, Anderen zu helfen. Ist letztere nur unter Gefährdung des eigenen Lebens erfüllbar, wie z. B. bei der Rettung ertrinkender oder in einem brennenden Hause befindlicher Personen, so bleibt ungewiß, welcher Pflicht man folgen soll. Nicht minder können Ehrlichkeit und Selbsterhaltung in Wettstreit miteinander geraten, wie bei dem Mörder, der ein Geständnis seiner Schuld abzulegen aufgefordert wird. Das Kriterium möglicher Allgemeingültigkeit läßt es hier, wie in zahlreichen anderen Fällen, unentschieden, welche von den beiden an der gleichen Aufgabe beteiligten Pflichten erfüllt bzw. vorgezogen werden soll. Es muß auch hier ein (materiales) Werturteil über den Rang der beiden Verhaltensweisen dazu kommen.

8. Überblicken wir alle hier entwickelten Einwände gegen den Formalismus, so ergibt sich alsbald, daß sie — von dem ersten abgesehen, der auch bei gewissen materialen Bestimmungen eine Rolle spielen kann (vgl. § 32, 12) — eine gegen das formalistische Grundprinzip gerichtete Bedeutung haben. Dieses besteht aber darin, die Ethik zu einer Formalwissenschaft zu machen, sie als eine Logik des Wollens, die sich *a priori* deduzieren läßt, als ein Seitenstück zu der Logik des Denkens zu behandeln. Das allgemeingültige und gesetzmäßige Wollen ist die Parallele zu dem allgemeingültigen und gesetzmäßigen Denken. Das Kriterium der Übereinstimmung mit sich selbst, der Einheit und Konsequenz entspricht dem Kriterium der Wahrheit, der Widerspruchslosigkeit aller Begriffe und Urteile. Aber so wichtig und wertvoll es sein mag, die Ethik in diesem Sinne auszubauen — was freilich mit der Aufstellung von ein paar allgemeinen Formeln noch nicht geleistet wird — es darf doch nicht übersehen werden, daß die Wirklichkeit und Sachgemäßheit mit dem Kriterium der Einheit und Konsequenz ebenso wenig auf dem Gebiet des Wollens und Handelns, wie auf dem des wissenschaftlichen Erkennens zureichend und eindeutig erfaßt und bestimmt werden kann. Außer der Wahrheit, die das Verhältnis unserer Gedanken zueinander regelt, ist für die Realwissenschaften immer noch die Richtigkeit, d. h. ein

§ 29. Die formale und materiale Bestimmung des Sittlichen.

Verhältnis der Gedanken zu dem in ihnen dargestellten Gegenstände oder Sachverhalte als leitendes Kriterium maßgebend; aus bloßer Logik des Denkens lassen sich die realen Gesetze des Seins und Geschehens nicht ableiten. Und so sind auch aus bloßer Logik des Wollens die realen Aufgaben des Lebens nicht zu entnehmen. Nun könnte man dagegen geltend machen, daß eine derartige Kasuistik, die alle Einzelfälle des Wollens und Handelns umfassen würde, gar nicht beabsichtigt sei. Einen Willensakt sittlich beurteilen, heiße nur: ihn unter dem Gesichtspunkt seiner möglichen Allgemeingültigkeit betrachten. Was er sonst noch sei, ob er diesen oder jenen Zweck erstrebe, auf diesen oder jenen Gegenstand sich richte, müsse für die Frage nach seiner sittlichen Qualität gleichgültig sein. Das wäre jedoch ungefähr so, als wenn jemand erklärte, den Wert eines Gedankens habe man wissenschaftlich nur nach seiner inneren Widerspruchslosigkeit zu beurteilen; in welcher Beziehung er dagegen zu Objekten stehe, die in ihm ausgedrückt werden, sei ganz belanglos. In der Tat hat man in dem ontologischen Gottesbeweise (vgl. § 26, 3—5), in der dialektischen Methode (vgl. § 3, 6) und in vielen einzelnen Fällen sich von der Vorstellung irreleiten lassen, als wäre mit der Wahrheit des Denkens auch seine Richtigkeit entschieden. Aber die Geschichte der Wissenschaft spricht laut und deutlich gegen voreilige Folgerungen dieser Art; es kann etwas wahr und doch unrichtig, d. h. den Sachverhalten nicht entsprechend sein. Und so kann auch ein Wollen sich selbst getreu, als allgemeingültig denkbar und doch zweck- oder wertwidrig sein.

10. Wir sind daher, sofern wir das Wesen des Sittlichen nicht bloß für ein gedachtes, sondern auch für das wirkliche Wollen und Handeln des Menschen bestimmen wollen, genötigt, außer einem formalen Kriterium der allgemeinen¹⁾ Gültigkeit noch ein materiales Kriterium der Zweck- oder Wertgemäßheit anzunehmen. Das sittliche Wollen läßt sich demnach in allgemeinste Form

¹⁾ Oder objektiven Gültigkeit; falls wir nämlich berücksichtigen, daß die als objektiv gültig auftretende sittliche Forderung von Individuen lediglich als sie selbst verpflichtend empfunden wird (vgl. § 29, 7 c).

als ein folgerichtiges, mit sich selbst nicht in Widerspruch geratendes, und als ein sach- und wertgemäßes, der Verwirklichung von Werten angepaßtes, nach den sachlichen Aufgaben sich richtendes Wollen charakterisieren¹⁾. Man wird gegen dieses zweite Kriterium vielleicht einwenden, daß es ein wert- oder zweckwidriges Wollen überhaupt nicht gebe, daß vielmehr jedes Wollen zweckmäßig sei. Darauf ist zu erwidern, daß hier nicht die allgemeine vitale Zweckmäßigkeit, die jeder Lebensfunktion nach früheren Ausführungen (vgl. § 23, 5 ff.) zukommt, gemeint ist, sondern das Verhältnis zu gebilligten, anerkannten, für verbindlich gehaltenen Werten. Ist das Wollen nicht auf sie gerichtet oder wenigstens nicht ausschließlich bzw. vorwiegend durch sie bestimmt, so darf es in diesem ethischen Sinne ein zweckwidriges oder ein Wollen von geringerer Wertgemäßheit genannt werden. Außerdem könnte man gegen dieses Kriterium auch noch geltend machen, daß es ebenfalls über eine formale und abstrakte Bestimmung nicht hinauskomme. Denn so lange nicht die Werte, denen das Wollen zu entsprechen habe, genauer bezeichnet werden, sei das Kriterium der Wertgemäßheit inhaltlich ebenso leer und nichtssagend, wie das der Folgerichtigkeit. Auf diesen Einwand kann erst nach Erledigung der besonderen Fragen nach den Motiven, Objekten und Zwecken des sittlichen Wollens abschließend geantwortet werden. Vielleicht ergibt sich in der Tat, daß eine speziellere Fassung für die Wesensbestimmung des Sittlichen unmöglich ist. Aber die materiale Natur unseres zweiten Kriteriums würde davon unberührt bleiben. Denn es behauptet ja, wenngleich ganz allgemein, daß der Wille als sittliche Funktion auch durch das Gewollte, also durch seinen Inhalt, durch Werte oder Zwecke, die verwirklicht

¹⁾ Über diese zweite Forderung scheint auch der Objektivismus von Heymans nicht hinauszukommen, nach dem »jede Person, jedes Ding, jedes Verhältnis nach ihrem eigenen Werte« behandelt werden sollen. Sein kategorischer Imperativ lautet: Betrachte alle Dinge aus dem weitesten für dich erreichbaren Gesichtspunkte! oder: Wolle objektiv! Daß aber dann der Egoismus als unbedingt verwerflich bezeichnet wird, ist im Hinblick auf den Selbstwert der wollenden Persönlichkeit nicht ohne weiteres einleuchtend. Vgl. § 32, 14.

§ 29. Die formale und materiale Bestimmung des Sittlichen.

werden sollen, bestimmt ist, und unterscheidet sich durch diese Beziehung auf die Materie des Wollens von dem auf die bloße Form des Gesetzes gerichteten formalen Kriterium.

11. Suchen wir zusammenzufassen, was sich als Wesen des Sittlichen nach den bisherigen Erwägungen angeben läßt! Schon früher (vgl. § 9, 10) haben wir als den Gegenstand aller sittlichen Beurteilung den Willen bezeichnet. Nicht die Handlung, der tatsächliche Erfolg, sondern Absicht und Gesinnung werden als moralisch oder unmoralisch gewertet¹⁾. Daraus geht hervor, daß nur das vom Willen Abhängige, in ihm und durch ihn Gesetzte und in seinem Bereich Liegende zum Sittlichen gehört. Äußere Güter, wie Gesundheit, Wohlstand, soziales Ansehen der Eltern, ebenso besondere Gaben und Talente, eine gute Erziehung und Bildung u. dgl., deren Existenz nicht einfach von einem Willen herbeigeführt oder erhalten werden kann, zählen darum auch nicht schlechthin zu den sittlichen Werten. Zu diesen kann nur dasjenige gerechnet werden, dessen Erreichung durch ein Wollen jederzeit als möglich anzusehen ist. Ferner ist dieses durch die ganze Persönlichkeit des Wollenden bestimmt. Nicht eine zufällige Reaktion, ein blinder Reflex, eine automatische oder triebhafte Bewegung, sondern eine durch den Charakter, die Individualität des psychophysischen Subjekts bedingte Tätigkeit liegt in der Willenshandlung vor. Ich bereue nicht, was ich im Schlafe getan, sondern nur, was ich als ganzer Mensch mit vollem Bewußtsein begangen habe (vgl. § 25, 6 ff.). Zur sittlichen Verantwortlichkeit gehört eine Einsicht in die sittlichen Aufgaben, die nicht bei Tieren, aber auch nicht bei jedem Menschen vorauszusetzen ist. Damit hängt es zusammen, wenn das als sittlich zu beurteilende Wollen ein wohlmotiviertes sein muß und nicht von plötzlichen Einfällen, von augenblicklichen Triebregungen und äußeren Eindrücken beherrscht werden darf. Die oben (§ 29, 6) verlangte Unmittelbarkeit des sittlichen

¹⁾ Eine eigentliche Erfolgsethik, welche die Sittlichkeit einer Handlung nur nach ihren Wirkungen bewertete, kann es daher nicht geben. Was man gewöhnlich so bezeichnet, ist eine Ethik, die bestimmte Zwecke des Wollens als sittlich wertvoll betrachtet.

Handelns geht dadurch nicht verloren. Denn sie ist eine erworbene, aus gewohnheitsmäßiger Verhaltensweise hervorgegangene Eigenschaft. Sie hat sich durch Erfahrung und Wiederholung entwickelt und befestigt, ist also eine wohl-motivierte, von der ganzen sittlichen Persönlichkeit und ihrer tugendhaften Gesinnung getragene, auch wenn die einzelnen Beweggründe selbst nicht ausdrücklich bewußt werden, in besonderer Reflexion sich geltend machen. Ferner gehört zu den Merkmalen des sittlichen Wollens, daß es ein folgerichtiges, mit sich selbst übereinstimmendes und insofern zugleich gesetzmäßiges Wollen ist. Treue gegen sich selbst hat als ein Gesichtspunkt für die ethische Beurteilung zweifellose Geltung. Sie besagt im Grunde nichts anderes als die Einheit der wollenden Persönlichkeit, wird also ein sekundäres Kriterium, sobald man sich vergegenwärtigt, daß das Wollen Betätigung der ganzen, ungeteilten Person ist. Diese Person aber ist nun endlich ein System nach der Regel der Zwecke, d. h. alles sittliche Wollen ist ein Werte setzendes und verwirklichendes Wollen. Bei dem verschiedenen Rang der Werte entsteht hier eine Ordnung und Stufenfolge von Gütern und Zwecken. Niedere werden höheren, nähere ferneren als Mittel untergeordnet. Dadurch erwächst die Frage nach dem höchsten Gut (*summum bonum*), nach dem letzten Zweck, nach dem obersten Wert des sittlichen Wollens. Dieses selbst erscheint als ein wertgemäßes oder wertwidriges, je nachdem es solchen Werten angepaßt, auf sie eingestellt ist oder nicht. Das Einzige, was sich hieraus vielleicht noch für die Gesinnung des sittlich Wollenden ergibt, ist eine sachliche oder selbstlose Hingabe an die anerkannten Werte, d. h. ein ausschließliches Gerichtetsein auf sie und ihre Verwirklichung und ein ausschließliches Bestimmtheit durch sie und die aus ihnen folgenden besonderen Aufgaben.

Das ist alles, was sich vom Standpunkte einer formalen und materialen Bestimmung zunächst über das Wesen des Sittlichen sagen läßt. Ob sich weitere Merkmale allgemeingültiger Art hinzufügen lassen, muß die folgende Untersuchung lehren.

LITERATUR:

- V. Cathrein, S. J.: Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, 3 Bde. 1914.
- H. Cohen: Kants Begründung der Ethik, 2. Aufl. 1910.
- W. Koppelmann: Die Ethik Kants. Entwurf zu einem Neubau, 1907.
- A. Messer: Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung, 1904. Ethik*, 1918.
- L. Nelson: Kritik d. prakt. Vernunft*, 1917.
- M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 1917. Dazu J. Cohn: Recht u. Grenzen des Formalismus in der Ethik. Logos VII S. 89—112 u. A. Messer: Neue Jahrb. f. Pädagogik, 1918.
- W. Stern: Die menschl. Persönlichkeit, 1918.
- G. Störing: Ethische Grundfragen, I. Teil: Darstellung und kritische Würdigung der moralphilosophischen Systeme der Gegenwart. Eigenes Moralprinzip; II. Teil: Berechtigung der Forderung sittlichen Lebens, 1906.

§ 30. REFLEXIONSMORAL UND GEFÜHLSMORAL.

1. Die Frage nach der Beschaffenheit der Motive¹⁾ einer sittlichen Handlung kann eine doppelte, eine psychologische und eine ethische Bedeutung haben. Richtet sie sich auf die Ermittlung der psychischen Vorgänge, die überhaupt als Motive, d. h. als Triebfedern, Beweggründe oder auslösende Bedingungen für irgendein Wollen gelten können, so haben wir es mit einem rein psychologischen Problem zu tun, dessen Entscheidung jedoch, da es sich um

¹⁾ Beachtenswert ist die Unterscheidung, die Heymans zwischen Neigung und Motiv durchführt. Unter jener versteht er die dispositionellen Bedingungen, die den Wunsch nach Verwirklichung eines Zweckes entstehen lassen, unter diesem die einzelne Zielvorstellung, die wir als auslösende Bedingung bezeichnen können. In dem Wollen gelangt »die Gesamtreaktion aller Neigungen auf die gegebenen Motivvorstellungen zum Ausdruck«. Der Charakter ist hiernach die Gesamtheit der Neigungen eines Individuums in ihren gegenseitigen Stärkeverhältnissen. Hierbei werden allerdings die Namen Neigung und Wunsch in einer allgemeineren als der üblichen Bedeutung genommen, welche letztere es erlaubt zu sagen, daß etwas gewollt werde, ohne daß es gewünscht wird oder eine Neigung dazu besteht und daß es einen Kampf zwischen Pflicht und Neigung gibt. Da die »Neigungen« im Sinne von Heymans einer exklusiven Gefühlsmoral keine Stütze bieten, können wir uns hier auf die Motive beschränken.

jedes Wollen, also auch ein sittliches oder unsittliches, handelt, für die Ethik von Wichtigkeit sein muß. Wird dagegen nach den Motiven gefragt, die ethisch berechtigt oder unberechtigt sind, so liegt ein moralphilosophisches Problem vor. Als Beweggründe des sittlichen Wollens bezeichnet die Gefühlsmoral bestimmte emotionale Vorgänge, wie z. B. das Mitleid oder die Liebe, während die Reflexionsmoral bestimmte intellektuelle Vorgänge, wie den Gedanken an das größtmögliche Wohl der Gesamtheit oder die Überlegung der persönlichen Vorteile, die eine beabsichtigte Handlung haben kann, als ethische Triebfedern anerkennt. Man nennt darum auch jene Richtung die emotionale Ethik und stellt ihr den ethischen Intellektualismus gegenüber. Die Gefühlsmoral ist zumeist von der psychologischen Theorie beherrscht, daß überhaupt nur Gefühle (dies Wort im weiteren Sinne genommen, nicht bloß auf einfache Zustände der Lust und Unlust eingeschränkt) den Willen bewegen, eine Wahl, einen Entschluß herbeiführen können. Der ethische Intellektualismus dagegen bestreitet nicht, daß auch Gefühle diesen Einfluß auf den Willen haben können, fordert aber von dem sittlichen Willen, daß er sich nur durch Reflexionen, durch vernünftige Einsicht und Überlegung bestimmen solle.

2. Im ganzen Altertum herrscht der Standpunkt eines ethischen Intellektualismus. Will man in seinem Beruf tüchtig sein, so muß man nach Sokrates von der Sache etwas verstehen, und somit ist Wissen Voraussetzung aller Tugend. Dieselbe allgemeine Überzeugung finden wir bei Platon und Aristoteles. Nur aus dem höchsten Seelenvermögen, aus der Vernunft kann eine sittliche Bestimmung eine Herrschaft über die niederen Triebe hervorgehen. Darum ist die oberste aller Tugenden die Weisheit oder die Besonnenheit oder die Einsicht, kurz, eine gewisse Beschaffenheit des Intellekts. Der gleichen Auffassung begegnen wir bei den Stoikern und bei den Epikureern. Die Leidenschaften erscheinen jenen als Ursachen aller Übel, und die negative Vorbedingung für das Sittliche oder Gute ist deshalb eine leidenschaftslose Verfassung, die Apathie. Selbst in der scholastischen Ethik wirkt dieser Gesichtspunkt trotz

der entgegengesetzten Auffassung des Christentums noch nach. Die vernünftige Einsicht bestimmt nach Thomas v. Aquino den Willen, den besten unter den möglichen Zwecken zu wählen. Auch in der neueren Philosophie hat die Reflexionsmoral zahlreiche Vertreter gefunden. So besteht nach Hobbes das natürliche Sittengesetz in dem Gebot der richtigen Überlegung der für das Leben nützlichen oder schädlichen Folgen einer Handlung und beruht demnach das Unsittliche auf einem intellektuellen Irrtum, auf falschem Schließen. Ebenso ist für Cudworth die richtige Einsicht die Quelle alles Sittlichen, und auch bei Clarke († 1729) äußert sich dieser Standpunkt, indem er fordert, daß die sittlichen Willenshandlungen konstant und regelmäßig durch die Vernunft bestimmt werden.

3. Als Reflexionsmoralisten treten uns ferner die materialistischen Ethiker entgegen, die diese Auffassung der Motive des Sittlichen deshalb bevorzugen, weil der Empirismus sie nahe legt. Denn sicherlich kann unser Wissen, unser Urteilen und Reflektieren von der Erfahrung abhängig gemacht werden, während die Beschaffenheit der Gefühle durch die Anlage und Organisation unseres Wesens offenkundig bedingt ist. In der metaphysischen Ethik des 17. und 18. Jahrhunderts herrscht gleichfalls die Reflexionsmoral vor. Descartes zeigt freilich noch nicht eine einseitige Neigung zu diesem Standpunkt. Aber in seiner Auffassung der Sittlichkeit als der Absicht, das, was man als richtig erkannt habe, zu tun, und in seiner Meinung, daß durch die Affekte das klare Erkennen und damit zugleich das gute Wollen getrübt und verschlechtert werde, ist ein Intellektualismus unschwer zu finden. Nach Leibniz müssen Erfahrung und Vernunft unsere natürlichen Begierden regeln und mäßigen, damit die Glückseligkeit erreichbar werde. Dazu gehören die klaren Vorstellungen, während das unsittliche Handeln auf verworrene zurückgeführt wird. Da nun die Gefühle der Lust und Unlust gleichfalls zu den verworrenen Vorstellungen gerechnet werden, so können sie nicht als ausreichende Bestimmungsgründe des Guten angesehen werden. Durch Wolff verbreitete sich diese ethische Auffassung über die deutsche

Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Auch Kant muß zu den Reflexionsmoralisten gerechnet werden. Denn das einzige Motiv des Sittlichen ist ja nach ihm ein Gesetz der praktischen Vernunft, eine Regel *a priori*; Gefühle sind pathologische Bestimmungsgründe unseres Wollens (vgl. § 29, 2). J. G. Fichte ist in seiner ersten Periode darin der treueste Nachfolger Kants. Nur wer um der Pflicht willen handelt, hat die höchste Stufe des sittlichen Charakters erreicht. Auch Hegel ist Reflexionsmoralist, da das Denken nach ihm darüber zu bestimmen hat, welcher Zweck von dem wählenden Willen gesetzt werden soll.

4. Die erste deutliche Ausprägung einer Gefühlsmoral finden wir im Christentum, insofern hier die Liebe als das Grundmotiv sittlichen Handelns bezeichnet wird. Die philosophische Ethik hat sich erst verhältnismäßig spät dieses Gesichtspunktes bemächtigt. Spinoza hat ihn mit vollem Bewußtsein zur Anwendung gebracht. Affekte und Triebe bestimmen nach ihm ausschließlich das menschliche Wollen. Sofern sie auf einzelne Ziele gerichtet sind, auf den besonderen Nutzen oder Schaden für das handelnde Subjekt, begründen sie die menschliche Knechtschaft, unterwerfen sie den Willen denjenigen Motiven, die eine vergängliche Bedeutung haben, hindern und beeinträchtigen sie die Erfüllung bleibender Aufgaben, die Erreichung ewiger Ziele. Aber durch bloße Erkenntnis können Affekte niemals überwunden werden, nur ein stärkerer und entgegengesetzt gerichteter Affekt ist dazu imstande, den Menschen frei zu machen. Dieser Affekt ist die »intellektuelle Liebe zu Gott«, die Liebe zur adäquaten, vollkommenen, philosophischen Erkenntnis, die alles *sub specie aeternitatis* (unter dem Gesichtspunkt des Ewigen) auffaßt und begreift. So ist zwar auch für Spinoza der Weise, der Wissende und Erkennende, der wahrhaft Gute; aber ein emotionaler Zustand treibt ihn zu dieser höchsten Form des Lebens. Sodann hat Shaftesbury eine Gefühlsmoral vertreten. Affekte sind die Antriebe zu unseren Handlungen, und die Harmonie selbstischer und sozialer Affekte begründet ein sittliches Verhalten (vgl. § 9, 9). Nach Hutcheson ist die reine un-

interessierte Liebe, die selbstlose Neigung, der einzige Quell des sittlichen Handelns; die Vernunft dagegen hat nur eine sekundäre Bedeutung, insofern sie bei der Bestimmung der Objekte dieses Handelns als Hilfsmittel mitwirkt. Ähnlich ist für Smith die Sympathie das alleinige Motiv des Sittlichen. In der nachkantischen Philosophie ist zunächst Schopenhauer der Bekenner einer emotionalen Ethik. Das Mitleid ist für ihn, allerdings auf Grund einer intuitiven Einsicht, die einzige sittliche Triebfeder schlechthin (vgl. § 9, 8). Ebenso ist L. Feuerbach Gefühlsmoralist, indem er den Glückseligkeitstrieb als die Grundkraft unseres Handelns, auch des sittlichen, auffaßt. Endlich ist Comte der Meinung, daß die Liebe das treibende Motiv aller sozialen Leistungen sei.

5. Neben diesen einseitigen Richtungen hat es auch verschiedene Ethiker gegeben, die einen vermittelnden Standpunkt eingenommen haben, d. h. intellektuelle und emotionale Faktoren nebeneinander als mögliche Motive anerkennen. In der englischen Ethik hat Cumberland († 1719) die Gefühle des Wohlwollens und des Vertrauens neben der vernünftigen Einsicht als Bestimmungsgründe des Wollens gewürdigt und Locke die Selbstliebe als ein einflußreiches Motiv neben der verständigen Reflexion aufgeführt. Ebenso hat Hume beide Faktoren auf das Handeln Einfluß gewinnen lassen, Sympathie und Selbstliebe einerseits, Verstand und Überlegung andererseits. Auch Herbart kann man in diesem Zusammenhang erwähnen, denn seine praktischen Ideen, die den Maßstab aller sittlichen Beurteilung enthalten, weisen zum Teil auf ein emotionales, zum Teil auf ein intellektuelles Motiv hin. In der Idee des Wohlwollens kann man jenes, in der der Vollkommenheit vielleicht dieses finden. Ebenso sind die modernen Hauptvertreter des Utilitarismus (vgl. § 32, 11), Bentham und J. St. Mill, für eine solche vermittelnde Ansicht über die Natur der Motive sittlichen Wollens eingetreten. Von Gefühlen der Lust und Unlust wird all unser Begehren und Wünschen, Tun und Lassen geleitet und getrieben. Aber um höheren Werten niedere unterzuordnen, um ein umfassendes Glück dem Wohl-

ergehen Einzelner vorziehen zu können, bedarf es einer Reflexion, intellektueller Operationen, die derartige Beziehungen allein ermitteln und feststellen können. Auch in der Gegenwart ist diese Ansicht als die vorherrschende zu betrachten.

6. Eine Entscheidung zwischen den geschilderten Richtungen kann nur dann getroffen werden, wenn wir zunächst untersuchen, wie die Psychologie die Beweggründe des Wollens bestimmt. Lehrt sie, daß nur Gefühle als Triebfedern anzusehen sind, so ist der Reflexionsmoral ebenso wie einer vermittelnden Richtung von vornherein der Boden entzogen. Dabei ergibt sich nun, daß die Psychologie der Gefühlsmoral keinen Vorschub leistet. Denn neben Handlungen, bei denen gefühlsbetonte Vorstellungen oder Urteile den Antrieb bilden, und Wahlakten, für deren Richtung die Annehmlichkeit oder Unerfreulichkeit der zu erreichenden Ziele maßgebend ist, finden wir zweifellos auch solche Willenshandlungen, die wir auf intellektuelle Motive ausschließlich zurückzuführen haben. In der Behauptung, daß stets Gefühle bei unseren Entschlüssen mitwirken oder gar allein den Ausschlag geben, kann man wohl nur eine einseitige Ansicht erblicken, die nicht eine objektive und vollständige Beschreibung der Tatsachen, sondern eine durch diese nicht gebotene Vereinfachung oder Konstruktion des wirklichen Geschehens bildet. Bei der Wichtigkeit dieser Frage — die Gefühlsmoral hängt mit dem später zu besprechenden ethischen Subjektivismus eng zusammen — wollen wir die hier in Betracht kommenden Fälle der Willensmotivierung noch etwas genauer darlegen.

7. Eine unbefangene psychologische Betrachtung zeigt, 1. daß die Willenshandlungen mehrfach unabhängig von Gefühlen erfolgen. Zunächst in den zahlreichen Fällen, wo eine Lust oder Unlust nicht unmittelbar erlebt, sondern nur vorgestellt bzw. gedacht wird. Man weiß dann, daß bei der Verwirklichung gewisser Ereignisse ein angenehmes Gefühl eintreten oder ein unangenehmes ausbleiben wird. Man kennt also theoretisch den Zusammenhang zwischen den Gefühlen und ihren Bedingungen, ohne aktuelle Gefühle

zu erleben. Wer wollte leugnen, daß auf Grund eines derartigen Wissens eine Wahl stattfinden, ein Entschluß gefaßt werden kann? Gewiß ist es möglich, daß sich mit einem dadurch gesetzten Affekte der Erwartung oder der Furcht zugleich Vorgefühle einstellen, die diese Vorstellungen oder Gedanken begleiten. Aber weder ist dies notwendig, noch, soweit unsere Erfahrung reicht, regelmäßig der Fall. Ein solches Wissen braucht auch nicht die vorgestellten Gefühle zu Zielen des Wollens zu machen. Es ist vielmehr mit Recht wiederholt darauf hingewiesen worden, daß in der Regel nicht die an bestimmte Handlungen geknüpften Gefühle dem Willen seine Richtung geben, sondern die Aufgaben, Zwecke und Werte, deren Verwirklichung Gefühle nach sich zu ziehen pflegt.

Das Bewußtsein vom Werte einer Handlung kann zwar in Form von Gefühlen, aber auch in der von Urteilen auftreten. Zu den von Gefühlen unabhängigen Willenshandlungen haben wir die gewohnheitsmäßigen zu rechnen, deren sicherer und geregelter Ablauf sich zwar dem Begriff einer Wahlhandlung, nicht aber dem einer Willenshandlung überhaupt entzieht (vgl. § 29, 11). Auch sie bedürfen eines Beweggrundes, den vorgestellte oder gedachte Erfolge oder Verläufe zu bilden pflegen. Endlich erscheinen uns die Pflichthandlungen als solche, deren Motive nicht in Gefühlen gesucht werden dürfen. Überall, wo Grundsätze, theoretische Überlegungen u. dgl. die Entscheidung bedingen, hat die Gleichsetzung des Wollens mit einem Wollen aus Lust und Liebe gar keinen Sinn. Auch die ausdrückliche Anerkennung oder Billigung der unser Wollen verpflichtenden Normen oder das Bewußtsein des Sollens und der Verbindlichkeit fällt nicht unter den Begriff eines Gefühls.

8. Kaum minder häufig ereignet es sich, 2. daß gefühlbetonte Vorstellungen oder Erwägungen bei einer Wahl den Ausschlag geben. Wenn wir aus Wohlwollen oder Mitleid, aus Furcht oder Hoffnung, aus Begeisterung oder Verzweiflung Handlungen begehen, so ist neben mehr oder weniger intensiven Gefühlen zugleich ein intellektuelles Moment wirksam. Nicht schlechthin üben hier die Gefühle einen

Einfluß auf unser Handeln, sondern nur in Verbindung mit bestimmten Vorstellungen oder Überlegungen. Es mag hier im einzelnen Falle oft sehr schwierig sein, den Anteil des intellektuellen und des emotionalen Faktors genauer zu bestimmen. Aber es geht nicht an, jenen überhaupt nur als die bedeutungslose Vergegenwärtigung einer Möglichkeit zu betrachten, die allein durch die Gefühlsreaktion, die sie auslöst, den Willen bestimmt. Wo Pflicht und Neigung z. B. in ihrer Richtung zusammenfallen, würde man den Tatsachen sicherlich nicht gerecht werden, wenn man die Neigung schlechthin als das Willensmotiv ansähe. Man kann jedoch in vielen solchen Fällen 3. die Gefühle als die eigentlichen Motive auffassen, insofern ihre Mitwirkung bei der Vorstellung eines Erfolges oder Zieles die Entscheidung für oder gegen die zugehörige Handlung herbeiführt. Besonders deutlich wird der emotionale Charakter einer solchen Wahl bei der Ablehnung oder Unterlassung einer vorgestellten Möglichkeit.

Das Ergebnis dieser psychologischen Erörterung ist also die Zurückweisung einer einseitigen psychologischen Ansicht über die Natur der Motive. Machen wir die Handlung von einer Wahl abhängig, so führen wir sie auf das Vorziehen einer Möglichkeit vor anderen zurück. Dieses Vorziehen aber braucht nicht durch Gefühle bestimmt zu werden, sondern kann auch ohne und gegen sie erfolgen. Übrigens haben die geschichtlichen Formen der Gefühlsmoral in der Regel keinen schroffen Standpunkt in dieser Hinsicht eingenommen. Denn wer in der Liebe oder in der Sympathie oder im Wohlwollen das sittliche Motiv erblickt, hat ja Fälle im Auge, die wir bei unserer psychologischen Betrachtung an zweiter Stelle aufgeführt haben, wo also gefühlsbetonte Vorstellungen die Handlung bestimmen.

9. Wie steht es nun aber mit der ethischen Frage? Welcher von den möglichen Fällen einer Motivierung von Handlungen verdient eine sittliche Billigung? Nach dem Intellektualismus offenbar nur der erste und nach der Gefühlsmoral nur der zweite. Nach jenem wäre jede Beimischung von Gefühlen, sofern sie auf unsere Wahl eine Ein-

wirkung gewinnen, eine Beeinträchtigung der sittlichen Qualität unseres Wollens. Nach der emotionalen Ethik dagegen muß die kalte Reflexion des Verstandes, die strenge Formel der Pflicht durch die Wärme und Milde des Gefühls ermäßigt oder gar ersetzt werden. Wer ließe sich z. B. mit Abscheu eine Wohltat erweisen? Erinnern wir uns an die Ergebnisse des § 29! Wir haben dort das sittliche Wollen als ein solches gekennzeichnet, das auf erreichbare Werte gerichtet, wohlbegründet und aus der ganzen Persönlichkeit des Wollenden hervorgegangen ist. Hiernach sind offenbar Reflexionen, intellektuelle Faktoren, ebenso wie Gefühle, emotionale Faktoren, an dem sittlichen Wollen beteiligt zu denken. Nur in der Harmonie beider, in der positiven Gefühlsstellung zu den erwähnten wohlbegründeten Aufgaben des Lebens, in der Unterordnung der mit Gefühlen ergriffenen Absichten unter anerkannte Werte, kann sich die Einheit des wollenden Subjekts bekunden. Alle Wertbestimmung beruht im letzten Grunde auf subjektiven Zuständen (vgl. § 24, 1), auf einem vielfach mit Gefühlen verbundenen Anerkennen und Zurückweisen, Vorziehen und Nachsetzen. Andererseits kann eine wirkliche Wertskala, eine Bestimmung von höchsten und letzten Gütern gar nicht ohne Hilfe des Intellekts gewonnen werden. Das Tier, das sich von seinen Trieben und Bedürfnissen fast ausschließlich beeinflussen läßt und kein Lebensideal kennt, würde der Gefühlsmoral in ihrer exklusiven Form näher kommen, als der eine objektive Wertabstufung vornehmende, in wohlbegründeter Lebenseinrichtung sich bewegende Mensch. So wenig gleichgültige Naturgesetzlichkeit dem Gesichtspunkt eines sittlichen Verhaltens entspricht, so wenig kann ein impulsives, auf zufällige Ausbrüche des Gefühls erfolgreiches Wollen und Handeln unserem sittlichen Urteil genügen. Damit ist nicht gesagt, daß in jedem einzelnen Akte unseres Wollens beide Faktoren gleichmäßig hervortreten müßten. Das Gefühl stumpft sich durch Wiederholung ab; Reflexionen verlieren allmählich den Charakter ausgeführter intellektueller Operationen und lassen sich in bloßen Andeutungen ihres Inhalts erleben. Diese das Bewußtsein entlastenden

Prozesse entwerten jedoch das sittliche Handeln nicht, sofern nach wie vor ein wirkliches Wollen und nicht etwa bloße Reflexe, an denen die Persönlichkeit keinen Anteil hat, den betreffenden Handlungen zugrunde liegen.

Auf die Frage nach der Art der als zulässig zu betrachtenden intellektuellen und emotionalen Beweggründe sittlichen Handelns können wir erst später (§ 32, 16) eingehen.

LITERATUR:

N. Ach: Der Wille und das Temperament, 1910.

M. Wundt: Der Intellektualismus in der griechischen Ethik, 1907.

§ 31. INDIVIDUALISMUS UND UNIVERSALISMUS.

1. Durch die im Titel genannten Richtungen wird die Frage zu beantworten gesucht, auf wen sich ein Handeln zu richten habe, wenn es ein sittliches sein soll. Da dieses im letzten Grunde nach vorherrschender Ansicht nur in Personen sein Ziel erreicht, so kann diese Frage genauer dahin formuliert werden: geht das sittliche Handeln auf einzelne Personen oder auf eine Gemeinschaft von solchen? Nach dem Individualismus sind es immer nur einzelne Individuen, bestimmte Personen, die als Objekte ethischen Wollens zu gelten haben, nach dem Universalismus dagegen ist nur eine Gemeinschaft, die Familie oder ein Stand oder eine Berufsklasse oder die Nation usf., das ein solches Objekt anzuerkennen. Der Individualismus zerfällt in den Egoismus¹⁾ und den Altruismus, je nachdem das handelnde Subjekt sich selbst als Zielpunkt seines Wollens betrachtet oder in anderen Personen die Objekte der sittlichen Betäti-

¹⁾ Das Wort Egoismus ist hier in einem weiteren Sinne gebraucht, d. h. ohne die damit in der Regel verbundene Bedeutung einer gleichzeitigen Vernachlässigung des Nebenmenschen. K. Thieme (Die sittliche Triebkraft des Glaubens, 1895) hat zur Bezeichnung der nicht zu tadelnden, berechtigten oder gebotenen Richtung des Handelns auf das eigene Ich den Ausdruck Ipsismus eingeführt und dem Namen Egoismus die eingebürgerte engere Bedeutung zugewiesen. Unser Begriff des Egoismus bildet daher die nächsthöhere Gattung für diese von Thieme zweckmäßig unterschiedenen Richtungen. — Über die Fülle der Begriffe, die an den Namen Individualismus geknüpft sind, vgl. G. E. Burckhardt: Was ist Individualismus? 1913.

gung sucht. Beim Universalismus können wir so viele Arten unterscheiden, als Gemeinschaftsformen existieren. So kann man von einem sozialen, einem politischen, einem nationalen und einem humanen Universalismus reden. In der Regel jedoch pflegt die Gesamtheit schlechthin oder die Menschheit als höchstes oder letztes Ziel des sittlichen Handelns bestimmt zu werden, und die anderen Gemeinschaftsformen werden dann nur als vorbereitende Stadien oder als nächste Ziele oder als notwendige Mittel zur Erfüllung der höchsten Aufgabe gewürdigt. Zwischen diesen Gegensätzen gibt es noch verschiedene Übergangsformen. So lassen sich die Standpunkte des Egoismus und des Altruismus vereinigen, so kann man ferner, wie wir schon angedeutet haben, die verschiedenen Formen des Universalismus zu einer einheitlichen Gesamtanschauung verknüpfen. Aber selbst die Gegensätze des Individualismus und Universalismus können in einer ethischen Theorie gleichzeitig anerkannt werden, wenn man sowohl ein Handeln, das sich auf einzelne Personen richtet, als auch ein solches, das irgendeine Gemeinschaft zum Ziele hat, berechtigt oder gefordert findet.

2. Beide Richtungen treten uns schon im Altertum entgegen. Sokrates, die Stoiker und die Epikureer sind Individualisten gewesen. Platon neigt zum Universalismus in dessen politischer Form; Aristoteles dagegen nimmt einen vermittelnden Standpunkt ein. Einen reinen Altruismus haben die Ethiker des Altertums überhaupt nicht ausgebildet. Ihr Individualismus umfaßt in der Regel beide Möglichkeiten. Doch finden wir einen ausgeprägten Egoismus bei den Kyrenaikern, die auch Hedoniker genannt werden (vgl. § 32, 3), und später bei den Epikureern. Den Stifter des Christentums könnte man einen humanen Universalisten nennen, vorausgesetzt, daß er der ganzen Menschheit das Heil zu bringen sich berufen fühlte. Aber in seinen ethischen Vorschriften begegnet uns durchweg eine individualistische Anschauung, die jedoch keinen Unterschied der Person anerkennt und dadurch die Vorbedingung für einen humanen Universalismus schafft. Ipsismus und Altruismus erhalten nebeneinander ihre Geltung, und nur gelegentlich

überwiegt der altruistische Gesichtspunkt. In der theologischen Ethik pflegt es sich nicht anders zu verhalten. Die Pflichten des Handelnden gegen sich selbst werden denen gegen Andere nebengeordnet. Wenn hier außerdem die Gemeinschaft des Staates oder der Kirche noch als besondere Objekte des sittlichen Willens gewürdigt werden, so ist das nicht sowohl eine Wiedergabe der in der urchristlichen Moral herrschenden Vorstellungen als vielmehr eine zweckmäßige Ergänzung und Erweiterung derselben.

3. In der Ethik der neueren Philosophie findet sich eine bunte Abwechslung individualistischer und universalistischer Tendenzen. Da sind Spinoza und Hobbes Egoisten, denen die Erhaltung, Förderung, Beglückung des handelnden Subjekts das natürliche Ziel alles Strebens ist. Nur als ein notwendiges Mittel zur Erreichung dieses Zweckes wird von Hobbes ein wohlwollendes Verhalten gegen Andere gefordert. Descartes und Leibniz dagegen sind Individualisten, die Egoismus und Altruismus zu verbinden suchen. F. Bacon scheint reiner Universalist zu sein, und zwar im sozialen und humanen Sinne. Einer Verbindung von Individualismus und Universalismus begegnen wir bei Cumberland und Locke und einem entschiedenen Altruismus bei Hutcheson, Hume und Smith. Individualisten ohne besondere Färbung sind Shaftesbury, ebenso Kant und Fichte, der jedoch in der späteren Periode seines Denkens zum humanen Universalismus neigt, sowie Herbart. Schopenhauer, Comte und Lotze sind Vertreter des Altruismus, Hegel und Wundt humane Universalisten, Schleiermacher, Krause, Spencer, v. Hartmann endlich suchen den Individualismus und den Universalismus miteinander zu verknüpfen.

4. In dieser Mannigfaltigkeit der ethischen Standpunkte spiegelt sich die tatsächliche Verschiedenheit der sittlichen Urteile und zugleich der Einfluß kulturgeschichtlicher Faktoren wieder. Der kosmopolitischen Gesinnung des 18. Jahrhunderts lag ein nationaler oder politischer Universalismus, wie er heute in allen Staaten auf nationaler Grundlage vertreten wird, völlig fern. In Zeiten, wo sich der Einzelne mit

seinen Bedürfnissen im Gegensatz fühlt zu den Ordnungen und Bestrebungen der Gesamtheit, der er nach Geburt und Recht angehört, entwickelt sich naturgemäß ein Individualismus oder ein revolutionär gesinnter Universalismus. Rein theoretisch dürfte jedoch, wenn wir von der Beschaffenheit der zu verwirklichenden Zwecke an Individuen oder Gemeinschaften absehen, die Entscheidung über diese Richtungen nicht allzu schwierig sein. Es liegt in der Natur der Sache, daß einzelne Personen bei ihrer Verschiedenheit, Veränderlichkeit und Vergänglichkeit immer nur wechselnde, keine beständigen Objekte des sittlichen Wollens sein können. Zum allgemeinen Wesen des Sittlichen kann nur gehören, was allen besonderen Formen desselben gemeinsam ist, und so ist ein ethischer Individualismus allgemeingültig nur denkbar, sofern die einzelnen Personen nicht in ihrer Verschiedenheit, sondern in ihrer Gleichartigkeit zu Objekten des Wollens werden, d. h. sofern sie Glieder oder Exemplare derselben Gattung sind. Damit soll keiner Uniformierungstendenz das Wort geredet werden. Jeder kann dabei in der ihm eigentümlichen Form individualistische Zwecke verfolgen, und diese können eine konkrete Verschiedenartigkeit bei ihrer Anpassung an die besondere Individualität ihres Trägers annehmen. Aber es gibt eine Einheit der sittlichen Richtung, die bei solchen Unterschieden gewahrt werden muß und kann und die durch die Aufgabe bestimmt wird, die an den Individuen zur Erfüllung gelangt. Das gilt auch in dem Fall, daß Jeder an sich selbst arbeitet und sittlicher Vollendung zustrebt. Andererseits kann eine Gemeinschaft niemals unmittelbarer Gegenstand des Wollens sein, weil sie nur *idealiter* besteht. Das tatsächliche, konkrete Wollen und Handeln ist auf ein tatsächliches, konkretes Objekt angewiesen. Zunächst und unmittelbar können darum nur einzelne Individuen den Angriffspunkt für die sittliche Wirksamkeit abgeben. Sie sind beide berechtigt. Einen Einzelnen zu helfen kann ebensogut Pflicht sein, wie für eine Gemeinschaft zu arbeiten und Opfer zu bringen. So gelangen wir zu einer Vereinigung individualistischer und universalistischer Tendenzen. Die letzteren kommen

zu ihrem Recht, wenn die Einzelpersonen Gegenstände sittlichen Wollens sind, sofern sie als Bestandteile einer sie umfassenden Gemeinschaft zu gelten haben, die ersteren, wenn nächsten und unmittelbaren Gegenstand sittlichen Wollens einzelne Personen bilden. Man kann dies Verhältnis auch so ausdrücken, daß man sagt: die Gemeinschaft ist letztes, aber nur ideales, das Individuum nächstes und reales Objekt des sittlichen Wollens. Jedoch können Gemeinschaften auch insofern Gegenstand des sittlichen Willens sein, als etwa ihr Schutz oder die Verbesserung ihres Zustandes (z. B. seine Reform auf politischem, rechtlichem, wirtschaftlichem Gebiet) gewollt wird.

Im allgemeinen darf die umfassendere Gemeinschaft als das höherwertige Objekt des Handelns angesehen werden. Familie, Stand, Beruf, Staat, Nation, Menschheit bilden die Stufen und Glieder in diesem Reich universeller Objekte. Auch dem Staate und der Nation dient man im ethischen Sinne nur dann, wenn man sie mit dem höheren und allgemeineren Gesichtspunkt erfüllt, daß sie möglichst vollkommene menschliche Gemeinschaften sein sollen. Das Ideal der Humanität ist somit in der Tat das höchste und letzte unter den Zielen des sittlichen Wollens. Auflehnung gegen den Staat kann dann allerdings eine ethisch-positive Bedeutung haben, sofern er den umfassenderen Interessen der Menschheit zuwider eigennützige oder kulturfeindliche Bestrebungen verfolgt.

5. So erweist sich der humane Universalismus als der höchste und letzte Standpunkt in bezug auf die Gegenstände des sittlichen Wollens, als ein Standpunkt, auf den weniger umfassende Formen vorbereiten und hinführen. Damit ist die Mannigfaltigkeit individueller und sozialer Gestaltungen und die Besonderheit eines auf derartige Objekte gerichteten Handelns nicht ausgeschlossen. Sie hat nur ihre Regelung und Einschränkung erfahren. Aber erst die Beantwortung der Frage, wie an den Objekten sittlich gehandelt werden soll, kann die Untersuchung über den Individualismus und Universalismus zum Abschluß bringen. So lange wir nicht wissen, worin die Werte bestehen, die in der Menschheit und

an ihren einzelnen Gliedern zu verwirklichen sind, läßt sich über eine leere Relativität der Bestimmung nicht hinauskommen. Als einzige Grundlage für die Aufhebung des Gegensatzes zwischen individualistischen und universalistischen Tendenzen hat uns die Widerspruchslosigkeit ihrer Ansprüche gedient. Aber diese genügt doch nur dann zur Entscheidung, wenn eine einheitliche, gleichartige Voraussetzung über die Aufgaben und Zwecke des Wollens zugrunde gelegt wird. Geschieht das nicht, so stürzt auch der von uns aufgerichtete Stufenbau zusammen. Sind die wohlverstandenen Interessen der Gesamtheit von denen der Einzelnen verschieden, so kann sich der Gegensatz sofort wieder einstellen. Außerdem kann das höchste Ideal in dieser Stufenreihe, das der Humanität, mit verschiedenem Inhalt erfüllt werden. Sind geistige oder materielle Güter, sind Glück oder Vollkommenheit, Nutzen oder Fortschritt das *summum bonum* (höchste Gut) der Menschheit? Vielleicht gibt es objektive Werte, die über Persönliches ebenso wie über Menschliches hinausgehen und die daher, als Ziele des sittlichen Handelns gedacht, den Gegensatz von Individualismus und Universalismus überhaupt gegenstandslos machen. Glück oder Wohl, Vervollkommnung oder Fortschritt von Personen wären dann nur Nebenerfolge, die sich bei der Verwirklichung jener Ziele einstellen, oder menschliche Mittel, um sie erreichbar zu machen. Somit strebt die Untersuchung auch hier einer Bestimmung letzter und höchster Zwecke des sittlichen Wollens zu.

LITERATUR:

- Warner Fite: *Individualism*, 1911 (vertritt den Standpunkt, daß alle Werte letzten Endes aus dem bewußten Individuum entspringen, und daß die persönlichen Zwecke und Ideale den höchsten Maßstab der Verpflichtung bilden).
- D. Gusti: Egoismus und Altruismus (mit besonderer Würdigung des Standpunktes von Comte und Spencer), Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos. u. Soziologie, 28. Bd., 1904.
- R. M. McConnell: *The Duty of Altruism*, 1910 (meint, daß es eine altruistische Pflicht nicht geben könne, weil alle moralischen Unterscheidungen absolut subjektiv seien.)

§ 32. SUBJEKTIVISMUS UND OBJEKTIVISMUS.

1. Innerhalb der Wertlehre wird zwischen Selbstwerten und abgeleiteten Werten unterschieden. Jene sind Werte, die um ihrer selbst willen begehrt und geschätzt werden, die keine bloßen Mittel zu einem außer ihnen liegenden Zweck, sondern Selbstzwecke sind. Abgeleitete Werte dagegen, die man auch konsekutive Werte genannt hat, empfangen ihren Wert nur durch die Beziehung zu einem Ziel, das sie erreichen helfen, zu Gütern, die sie vermitteln. Für den Geizhals ist das Geld, das er eifrig zusammenschartt und gierig durch seine Finger laufen läßt, ein Selbstwert, für Käufer von Waren, für den normalen Menschen ein Wirkungswert, dessen Grad nach den Gütern bemessen wird, die ihm verdankt werden. Gesundheit kann für den Hypochonder, der ängstlich darauf bedacht ist, sie zu erhalten, ein Selbstwert sein, für den Jüngling in der Blüte seiner Kraft aber ist sie ein konsekutiver Wert, ein bloßes Mittel zur Erreichung anderer Zwecke. Dem Kunstliebhaber ist das Gemälde, in das er sich genießend versenkt, ein Selbstwert; der Händler, der es zu hohem Preise loszuschlagen sucht, würdigt es als einen Wirkungswert. So kann dasselbe Objekt für das eine Individuum Mittel und für das andere Zweck und für die nämliche Person bald das eine bald das andere sein.

In einem System von Werten und Zwecken muß, sofern es für ein bestimmtes Wertgebiet besteht, ein höchster Zweck, ein absoluter Wert existieren, um deswillen alle anderen, niederen und relativen Werte gesucht und begehrt, geschätzt und gewürdigt werden. Ein derartiger Wert kann dann, in ein anderes Gebiet und System eingeführt, abermals zu einem bloß relativen herabsinken. Sind Natur- und Kunstgenuß in dem ästhetischen Wertgebiete Selbstwert, so werden sie, in den Dienst ethischer Aufgaben gestellt, alsbald zu konsekutiven Werten. So erhob sich die Frage nach einem schlechthin höchsten Wert, der überhaupt nicht als Wirkungswert denkbar ist, und Ethiker aller Zeiten sind darin einig gewesen, daß dieser absolute Wert in vollstem Sinne des Wortes nur auf dem ethischen Wertgebiet ange-

troffen werden kann. Die Einheit der ganzen Persönlichkeit eines Menschen, ja die Einheit der ganzen, in einem Gesamtwillen zusammengefaßten Menschheit, steht unter einem solchen höchsten Ziel, einem obersten Maßstab, einem absoluten Wert. In ihm geht alle Relativität unter, in ihm hat sie ihre Stütze und von ihm empfängt sie ihre Ordnung. Er ist der Selbstwert, der niemals bloß abgeleiteter Wert sein kann, und mit Rücksicht auf den alle anderen nur als relativ zu gelten haben. Müssen wir uns nun mit der bloßen Idee eines solchen absoluten Wertes begnügen oder können wir sein Wesen genauer bestimmen?

2. Man kann diesen höchsten Zweck alles sittlichen Verhaltens immanent und transzendent zu bestimmen versuchen. Eine immanente Zwecksetzung liegt vor, wenn das höchste Gut im menschlichen Leben oder durch menschliche Voraussicht erreichbar, auf menschliches Dasein bezogen und an unsere Erfahrung gebunden erscheint. Es ist dabei nicht notwendig, daß Menschen oder menschliche Zustände selbst ein solches Gut bilden. Transzendent nennen wir die Bestimmung des letzten Zieles und dieses selbst, sofern es außerhalb der Grenzen unseres Wissens gesucht wird. Die christliche Idee eines Reiches Gottes ist ein transzendenter, Glück oder Nutzen der größten Zahl von Menschen, die Förderung von irdischen Kulturgütern ein immanenter Zweck. Eine wissenschaftlich begründete Angabe des absoluten Zweckes im transzendenten Sinne ist, wie wir schon wiederholt hervorgehoben haben (vgl. § 18, 5; 23, 12; 24, 9), ausgeschlossen. Es bleibt somit für die Ethik nur eine immanente Bestimmung des höchsten Gutes übrig. Dieses kann in einem subjektiven oder objektiven Zustand der Menschen oder auch in einem anderen objektiven Werte gefunden werden. Da unter allen subjektiven Zuständen das Gefühl der Lust leicht als letztes und ursprünglichstes Ziel alles Verhaltens gefaßt wird, so erblickt der Subjektivismus das höchste Gut in der Lust¹⁾. Nun werden aber nicht

¹⁾Wir sehen von dem Subjektivismus der Willkür und Laune, der kein anderes Kriterium der Berechtigung des Wollens kennt, als daß es eben geschieht oder einfällt, ganz ab, da er überhaupt kein Ziel als sittlich auszeichnet.

alle Gefühle als gleichwertig angesehen. Man pflegt zum mindesten nach ihrer Stärke und Dauer eine Wertunterscheidung an ihnen vorzunehmen; außerdem hat die Psychologie den Gegensatz sinnlicher, niederer, und intellektueller, höherer, Gefühle eingeführt, indem sie die Abhängigkeit von sinnlichen Reizen der Erzeugung durch Vorstellungs- und Gedankentätigkeit gegenüberstellte. In der Ethik haben sich mit Rücksicht darauf namentlich zwei verschiedene Richtungen des Subjektivismus ausgebildet, der Hedonismus und der Eudämonismus. Während jener die sinnliche Lust als die lebhafteste bevorzugt, wird von diesem auf die größere Nachhaltigkeit intellektueller Gefühlszustände hingewiesen und die dauernde Befriedigung, die Glückseligkeit, als Zweck des sittlichen Strebens betrachtet. Für beide Richtungen besteht eine einfache Beziehung zu dem prädikativen Gegensatz innerhalb der sittlichen Urteile, zum Guten und Bösen. Ein Handeln, das Lust zu erwecken geeignet ist, wird gut, ein Handeln, das dagegen auf Unlust gerichtet ist, schlecht genannt.

3. Der Hedonismus ist in der Geschichte der Ethik nur ganz vereinzelt aufgetreten. Die Kyrenaische Schule hat diesen Standpunkt im Altertum eingenommen, und darnach haben einige Ethiker des Materialismus ähnliche Anschauungen entwickelt. Diese Einschränkung seiner geschichtlichen Bedeutung ist begreiflich genug. Denn zu den Bedingungen, denen ein höchster sittlicher Wert genügen muß (vgl. § 29, 11), gehört, daß er alle anderen einschließt, und daß er nur von dem Willen des Menschen abhängig, also insofern jederzeit erreichbar gedacht werden kann. Diese Bedingungen werden offenbar von dem Prinzip des Hedonismus nicht erfüllt. Es gibt zahlreiche Betätigungen, die nicht mit sinnlicher Lust verbunden zu sein und nicht zu ihr zu führen brauchen, wie wissenschaftliche, ästhetische, technische, soziale Leistungen, und die doch als wertvoll gelten. Und sinnliche Lust ist keineswegs durch bloßen Willen jederzeit erreichbar, sondern von Umständen abhängig, über die der Wollende nicht frei verfügen kann. Auch trägt sie bekanntlich den Keim des Todes in sich, d. h. ihre Folgen

verwandeln sie vielfach in ihr Gegenteil oder heben sie wenigstens auf. Daher erscheint sie als letzter und selbständiger Zweck unseres Wollens undenkbar, und eine Theorie, die darauf hinausläuft, ihr diese Bedeutung zuzusprechen, steht mit der Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens in offenkundigem Widerspruch. Weit mehr wird der Eudämonismus, der noch heute als eine subjektivistische Auffassung ethischer Zwecke vertreten wird, den Tatsachen gerecht. Nach ihm ist die Freude, die durch eifrige Pflichterfüllung oder durch ein gutes Gewissen, durch erfolgreiche geistige Arbeit oder durch künstlerische Leistungen, durch anregende Geselligkeit oder durch Vertrauen und Freundschaft erregt wird, ungleich wertvoller und daher ein würdigeres Ziel, als der kurze und eingeschränkte sinnliche Genuß. So wird dem System der Zwecke ein System der Lustgefühle gegenübergestellt. Dabei die innere, auf Harmonie des Menschen mit sich selbst gegründete Befriedigung aller äußeren, von zufälligen Verhältnissen und Umständen mehr oder weniger abhängigen vorgezogen; ebenso die dauernde Lust der vorübergehenden, die seelische der körperlichen, die den ganzen Menschen ergreifende Lust der nur auf eine seiner Seiten oder Richtungen sich erstreckenden, die für eine größere Zahl von Menschen geltende Lust der für eine geringere Zahl allein bestehenden, die stärkere der schwächeren. Die Frage nach dem höchsten Gut fällt dann mit der Frage nach der höchsten Lust zusammen.

4. In der antiken Ethik hat schon Demokrit sich auf den eudämonistischen Standpunkt gestellt. Die Seele als der edelste Teil des Menschen ist nach ihm der Sitz der Eudämonie, der *εὐδαιμονία*, einer durch keine Leidenschaft erschütterten zufriedenen Stimmung. Danach wird dieser Standpunkt von Sokrates eingenommen. In dem wahren Vorteil und Nutzen der Menschen, über den nur vernünftige Einsicht entscheiden kann, besteht die Eudämonie bei diesem Begründer einer wissenschaftlichen Ethik. Aristoteles ist sogar der Meinung gewesen, daß überhaupt kein Streit darüber herrschen könne, ob die Glückseligkeit letztes Ziel

unseres Handelns sei. Sie ist nach ihm an eine, die richtige Mitte haltende Richtung der Seele auf vollkommene Tüchtigkeit gebunden. Eine transzendente Glückseligkeit, der schon Platon das Wort geredet, verheißt die Sittenlehre des Christentums, indem sie zugleich den Verzicht auf irdische Genüsse mit großer Bestimmtheit fordert. Es bleibt jedoch fraglich, ob hier ein reiner Eudämonismus vorliegt, da man den Hinweis auf die Herrlichkeit des jenseitigen Lebens auch als die Angabe eines durch sittlich-religiöses Verhalten auf Erden bedingten Folgezustandes auffassen kann, ohne darin einen die Handlung determinierenden Zweck erblicken zu müssen. In der Ethik der neueren Philosophie hat Shaftesbury einen Eudämonismus vertreten, indem er als den Zweck des sittlichen Strebens die innere Befriedigung bestimmt. Ferner ist der Utilitarismus, über den wir weiter unten zu handeln haben, vielfach in eudämonistischem Gewande erschienen, insofern er das größtmögliche Glück Aller oder der größten Zahl von Individuen zum Ziel des moralischen Willens erhob. Auch Lotze darf man als einen Eudämonisten bezeichnen, weil er den letzten und eigentlichen Wert überhaupt nur im Gefühl verwirklicht findet. Ein Handeln, das gar keine Beziehung zur Lust oder Unlust hätte, würde deshalb nach seiner Meinung auch nicht gebilligt oder verworfen werden können, ja überhaupt kein Handeln sein. Endlich begegnet der Eudämonismus uns noch in Verbindung mit anderen ethischen Anschauungen, wie z. B. mit dem Perfektionismus (s. u.), und so durchzieht er die ganze ethische Literatur bis auf die Gegenwart.

5. Sofern der Eudämonismus behauptet, den absoluten Zweck angegeben zu haben, um deswillen sich ein sittliches Streben und Handeln verlohnte, muß auch ihm die Berechtigung bestritten werden. Denn in der Tat kennen wir auch Zwecke, welche ganz unabhängig von den sie begleitenden Gefühlen als selbständige Werte gelten. Dazu gehören zunächst alle objektiven Kulturgüter. Wer sein Leben der wissenschaftlichen Forschung oder der Erhaltung eines Rechtszustandes oder der Verbesserung wirtschaftlicher Verhältnisse weihet, tut dies sicherlich nicht zu dem alleinigen

Zwecke, sich oder Andere glücklich zu machen. Aber auch in der unmittelbaren Beziehung auf menschliche Zustände braucht sich das sittliche Verhalten nicht die Herstellung von Lustgefühlen in letzter Absicht angelegen sein zu lassen. Wer eine Gemeinschaft, den Staat oder gar die Menschheit zum idealen Gegenstande seines Wollens macht, ist meist nicht in der Lage, die Gefühle ihrer Glieder besonders zu berücksichtigen. Man kann wohl Menschen beglücken, aber nicht die Menschheit oder den Staat unter diesem Gesichtspunkt fördern wollen, sofern er nicht objektivistisch umgedeutet wird. Darum läßt sich der Eudämonismus unmittelbar nur mit dem Individualismus, nicht aber mit universalistischen Ideen verbinden. Da nun der ethische Wert der letzteren außer Frage steht (vgl. § 31, 4—6), so muß der Eudämonismus als eine nur für gewisse Fälle geltende und darum unvollständige Theorie beurteilt werden. Aber selbst einzelnen Individuen gegenüber ist die Herstellung eines Glücksgefühls keineswegs das einzige oder auch nur regelmäßige Ziel unserer sittlichen Absicht. Wer bei der Erziehung die Tüchtigkeit seines Zöglings ins Auge faßt, wer ferner verkommene, arbeitsscheue Individuen sittlich zu heben sucht, oder wer einen Verbrecher durch Veranlassung zu einem offenen Geständnis innerlich läutern möchte, handelt gewiß nicht zu dem Zweck, angenehme Gefühle in den bezeichneten Personen oder in sich selbst hervorzurufen. Man mag es daher für wünschenswert erachten, daß die Erreichung sittlicher Zwecke immer zugleich eine dauernde Befriedigung nach sich ziehe. Aber diese würde sich nur dann als höchstes Gut erstreben lassen, wenn sie die notwendige Folge sittlicher Bemühungen bildete, wenn also eine selbstverständliche Abhängigkeitsbeziehung zwischen allen ethischen Tendenzen und der Glückseligkeit bestände. Sie ist jedoch erfahrungsgemäß nur zu oft mit der Erfüllung sittlicher Aufgaben nicht verbunden und findet sich im stillen Kreis selbstgenügsamer oder auf Selbstgenuß gerichteter Naturen leichter und häufiger verwirklicht, als in der auf große Ziele eingestellten, Opfer und Kämpfe einschließenden Tätigkeit bedeutender Menschen. Diese Ausführungen

gelten nicht nur gegen einen altruistischen, sondern auch gegen einen egoistischen Eudämonismus.

6. Die Bedenken, die bisher zur Sprache gekommen sind, werden noch verstärkt, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Gefühle nur vorübergehende Bewußtseinszeugnisse für ein angemessenes Verhalten sind. Sie unterliegen Einflüssen, die den sittlichen Wert eines Zweckes nicht bestimmen können. Gewohnheit stumpft sie ab, der Reiz der Neuheit und Eigenart verstärkt sie. Auch ist ihre Entstehung an individuell variierende Bedingungen gebunden und darum nicht allgemeingültig anzugeben. So können sie nur die Bedeutung von unzuverlässigen Anzeichen für das Vorhandensein eines sittlichen Gutes haben, das schlechthin als ein letzter Zweck soll gelten dürfen. So wenig man die Wahrheit und Richtigkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis ausschließlich nach einem Gefühl beurteilen wird, das sich bei ihrer Vergegenwärtigung einstellt, so wenig der Wert eines Kunstwerks an das beliebige Gefallen oder Mißfallen beliebiger Personen geknüpft sein kann, so wenig läßt sich der ethische Wert einer Handlung nach den Lust- oder Leidgefühlen bemessen, die sie auslöst.

Endlich hat sich der Eudämonismus, wie der Subjektivismus überhaupt, mit der Schwierigkeit abzufinden, welche darin liegt, daß eine Lust vor anderen als die höchste, als der sittliche Zweck gelten soll. In einer Beziehung zu Gefühlen stehen ja auch die ästhetischen Werte, und so wird man nicht jede »dauernde Befriedigung« als das Ziel einer sittlichen Absicht betrachten dürfen. Die Psychologie hat bisher noch keine endgültige Entscheidung in der Streitfrage getroffen, ob es verschiedene Arten, also nicht bloß Grade, der Lust und Unlust gibt. Nehmen wir an, daß qualitative Unterschiede unter den Gefühlen, abgesehen von dem Gegensatz der Lust und Unlust, nicht vorkommen — eine Ansicht, die sich zum mindesten vertreten läßt —, so würde nicht in ihnen, sondern in den sie erregenden Vorgängen das spezifische Merkmal des Sittlichen gesucht werden müssen. Daraus ginge hervor, daß man niemals Lust schlechthin, also auch nicht eine gewisse Dauer oder

Stärke derselben als sittlichen Zweck exakterweise bezeichnen dürfte, sondern sie stets durch die besondere Beschaffenheit ihrer Ursachen näher bestimmen müßte. Merkwürdigerweise hat man spezifisch sittliche Gefühle bisher, soviel wir wissen, nicht für die Zwecke in Anspruch genommen, sondern nur für die Tatsachen der sittlichen Beurteilung und Motivierung (Gefühl der Billigung oder Mißbilligung, der Achtung vor dem Sittengesetz) vorausgesetzt. Und doch hängt die Möglichkeit eines reinen ethischen Subjektivismus geradezu an dieser Annahme.

7. Unter allen Formen des Eudämonismus verdient diejenige, welche unter der Glückseligkeit eine innere Befriedigung des Wollenden und Handelnden versteht, die meiste Beachtung. Diese Lust trägt die Bürgschaft eines dauernden Besitzes in sich. Sie kann jederzeit erreichbar, nur von dem Willen abhängig gedacht werden. Auch den Leidenden, Kämpfenden, Verfolgten, Geächteten, Ausgestoßenen ist sie nicht versagt, weil sie überhaupt nicht an äußere Bedingungen und Lebensumstände geknüpft ist, sondern nur aus der Einheit und Übereinstimmung des Wollenden mit sich selbst entspringt. Sie tritt als die natürliche Begleiterscheinung eines folgerichtigen und wertgemäßen Wollens, in dem wir das Wesen des Sittlichen erkannt haben (vgl. § 29, 10 f.), auf. Eine harmonische Persönlichkeit ist Trägerin dieser Lust. Aber sie ist auch ein wirklich umfassendes Gut. Denn jede Art von Betätigung kann sich mit ihr verbinden und zu ihr führen. Mit den sog. Glücksgütern, mit Reichtum, Gesundheit, angenehmen Lebensumständen hat sie ebensowenig zu tun, wie mit den egoistischen Zuständen der Selbstliebe und Eitelkeit. Sie begleitet das gute Gewissen und beruht auf der wahren sittlichen Freiheit, auf der Unabhängigkeit von der Welt, von Zufall und Geschick. So scheint sie durch alle Merkmale eines höchsten Wertes ausgezeichnet zu sein, und man könnte auf sie die allgemeingültige Norm gründen: Handle so, daß du in allen Lebenslagen innerlich befriedigt sein kannst!

Aber auch diese annehmbarste Form des Eudämonismus ist wegen der dem bloßen Gefühl anhaftenden Unbestimmt-

heit nicht geeignet, den letzten Zweck des sittlichen Wollens anzugeben. Innere Befriedigung ist erfahrungsgemäß ein unzuverlässiges Kennzeichen sittlichen Wertes. Auch derjenige, den wir für unsittlich halten, ist eines solchen Gefühls fähig, weil es nur von der Erfüllung der gestellten Aufgaben, nicht aber von der Beschaffenheit der letzteren abhängt. Sodann läßt sie sich als Zweck des Wollens nur in egoistischer, nicht in altruistischer oder universalistischer Form gesetzt denken. Denn da sie an ein Verhalten des Wollenden selbst gebunden ist, kann sie niemals als ein Zustand bei anderen ernstlich gewollt werden. Ich kann zwar das Glück Anderer, das durch eine Wohltat, durch freundschaftlichen Trost und Rat u. dgl. erreichbar ist, bezwecken, nicht aber deren innere Befriedigung, die niemals von mir, sondern nur von dem Anderen, dem ich sie wünsche, herstellbar ist. So treibt der Subjektivismus über sich selbst hinaus zu einer objektiven Bestimmung des höchsten Gutes.

8. Der Objektivismus hält die Gefühlszustände für etwas zu Unbestimmtes und Unzuverlässiges, als daß sich darauf das sittliche Handeln einrichten könnte, und stellt daher gewisse objektive Maßstäbe und Zwecke auf, die zum mindesten die subjektiven ergänzen sollen. Je nach der Art dieser objektiven Werte erhalten wir verschiedene Formen des Objektivismus. Der Perfektionismus behauptet die Vollkommenheit oder die Vervollkommnung als den Zweck des sittlichen Wollens. Durch Leibniz ist diese Zielbestimmung in der philosophischen Ethik mit einer Weltanschauung verbunden worden. Nach seiner Metaphysik ist die Welt ein Stufenreich von Monaden. Die höchste, vollkommenste unter ihnen ist die göttliche, und sie ist es deshalb, weil sie allein in voller Klarheit und Deutlichkeit das Universum vorstellt. Je mehr verworrene Vorstellungen in einer Monade sich antreffen lassen, um so unvollkommener ist sie. Die Vervollkommnung bedeutet daher ein Wachstum an klaren und deutlichen Vorstellungen. Nach Chr. Wolff macht »die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen« die Vollkommenheit aus und ist das, was sie bewirkt, gut. Selbst

noch bei Kant wirkt diese Lehre nach, wenn er eine Pflicht des Handelnden gegen sich selbst in der Vervollkommnung findet. Auch später ist dieser Standpunkt wenigstens als relativ berechtigtes Glied eines ethischen Systems anerkannt worden, und in der Gegenwart hat Th. Lipps sich wieder zu einer der Kantischen ähnlichen Auffassung bekannt. Vollkommenheit bedeutet bei ihm die ungehemmte Entfaltung und Ausbildung aller Kräfte (vgl. § 29, 3). »Das Gute ist das menschlich oder persönlich Wertvolle; was irgendwie zur Vollkommenheit der Persönlichkeit hinzugehört oder dazu einen positiven Beitrag liefert«¹⁾.

Wie die verschiedenen Ansichten über die Vollkommenheit zeigen, ist der Perfektionismus eine gar zu unbestimmte Lehre, die über das Formalprinzip nur dann hinausführt, wenn man wie Kant und Lipps eine ungehemmte Entwicklung der Persönlichkeit damit meint. Aber in diesem Falle ist zu zweifeln, ob darin wirklich das höchste Gut liegt. Kant sah in solcher Selbstvervollkommnung eine verdienstliche Pflicht gegen sich selbst, neben der noch andere Pflichten, auf sie nicht zurückführbar, beständen. Was sich sonst alles unter dem Schlagwort »Persönlichkeitskultur« oder »Pflege des persönlichen Lebens« empfiehlt und gestaltet, ist so verschieden und von ethischen Gesichtspunkten selbst bei weitherziger Auffassung derselben z. T. so wenig beeinflusst, daß man schon eine genauere Bestimmung verlangen muß, um die »Personwertmoral« als eine objektivistische Richtung beurteilen zu können. Dabei zeigt sich alsbald, daß die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit allein in Betracht kommen kann. Vervollkommnung schlechthin mag ein ästhetischer oder Kulturwert sein, eine sittliche Bedeutung erlangt sie nur durch die besondere Beziehung auf die sittlichen Qualitäten. Sodann ist Vervollkommnung ein Prozeß ohne absehbares Ende, ohne angebbares Ziel. Die menschliche Vollkommenheit wollen heißt das Unerreichbare wollen. Im Grunde also verzichtet der Perfektionismus auf

¹⁾ Einer Verbindung von Eudämonismus und Perfektionismus, wie sie bei Lipps vorliegt, redet auch das Wort die umfassende »Psychologie des emotionalen Denkens« von H. Maier, 1908.

die Festsetzung eines letzten, absoluten Zweckes und Wertes ethischer Art.

9. Nahe verwandt mit dieser Form des Objektivismus ist eine andere, der Evolutionismus, unter dem wir hier die Bestimmung verstehen, daß als Zweck des sittlichen Strebens die Entwicklung oder der Fortschritt zu gelten habe. Während Hegel diesen Gesichtspunkt durch die logische Form, in die er alle Entwicklung kleidete (vgl. § 3, 6), einigermaßen verdunkelte und den selbständigen, in seiner Weise abschließenden Wert des Sittlichen dadurch beeinträchtigte, daß er in ihm nur eine und zwar nicht die höchste Stufe des dialektischen Prozesses erblickte, hat Wundt ein Stufenreich der Zwecke aufgebaut, das in einem idealen, in der Wirklichkeit nie erreichbaren Ziele seine Spitze findet. Als individuelle Zwecke erscheinen ihm die Selbstbeglückung und die Selbstvervollkommnung, die jedoch nur als nächste Ziele, als Durchgangsstufen der sittlichen Betätigung zu gelten haben. Von größerer Bedeutung sind die sozialen Zwecke, die öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt. Am höchsten stehen die humanen Zwecke, die sich vornehmlich auf die Hervorbringung geistiger Güter richten und eine rastlos fortschreitende Vervollkommnung der Menschheit als nächste Aufgabe enthalten. Nur die Religion ist nach Wundt imstande, ein konkretes Ziel der sittlichen Arbeit für größere Perioden der Menschheit auszugestalten. In der Ethik kann nur die Tendenz, die Richtung auf ein in der Unendlichkeit liegendes Ideal bestimmt und somit nur die Entwicklung oder der Fortschritt selbst als letzte Aufgabe hingestellt werden.

Auch diese Form des Objektivismus verzichtet trotz universalistischer Fassung auf die Bestimmung eines absoluten Wertes, der durch das sittliche Wollen und Handeln zu verwirklichen wäre. Denn Fortschritt und Entwicklung (ebenso wie die Vervollkommnung) können nur eine relative und provisorische Bedeutung haben, wenn sie nicht auf unbedingte Maßstäbe der Beurteilung von allgemeingültiger Beschaffenheit bezogen werden. Sie hängen also von primären Wertbestimmungen ab und enthalten an sich

selbst keine eindeutigen Hinweise auf diese. Aber auch aus einem anderen Grunde ist in der Entwicklung als solcher ein höchstes Gut zweifellos nicht zu erblicken. Sie kann immer nur im Hinblick auf Vollkommeneres gefordert werden, das durch sie erreichbar gedacht wird, und ist darum nur als ein Wirkungswert, nicht als Selbstwert, zu betrachten. In dem Moment, wo das Ideal erreicht wäre, würde die Forderung eines Fortschritts ihren Sinn ganz verlieren. So kann der Evolutionismus niemals eine abschließende Bestimmung des höchsten Gutes gewähren, sondern muß stets mit gewissen Selbstwerten in Verbindung gebracht werden, die angeben, wohin Fortschritt und Entwicklung führen und worauf sie sich letzten Endes richten.

Erklärt man nun etwa, daß man den sittlichen Fortschritt meine, so dreht man sich offenbar im Kreise, indem man das zu Definierende in die Definition wieder aufnimmt. Sagt man dagegen, »daß die Entwicklung aller menschlichen Geisteskräfte, ihrer individuellen, sozialen und humanen Betätigungen über jedes erreichte Ziel hinaus ins Unbegrenzte fortgesetzt werden soll«, so erhebt sich die Frage: *cui bono?* (Wem zum Nutzen?) Glaubt man endlich durch die Bestimmung individueller, sozialer und humaner Zwecke im einzelnen die Tendenz des Fortschritts bezeichnet zu haben, so bleibt man bei relativen, provisorischen Zwecken und Werten stehen und gibt zu, daß sich ein absoluter Wert überhaupt nicht in immanenter und wissenschaftlicher Form ausdrücken läßt. Perfektionismus und Evolutionismus kommen darum beide, der eine in individualistischer, der andere in universalistischer Form, darauf hinaus, daß sich ein schlechthin höchstes Gut material nicht bestimmen lasse. Sie stehen damit nicht allein unter den möglichen Gestalten eines Objektivismus da. Denn auch wer die Tüchtigkeit oder die Veredlung oder rastlose Tätigkeit als letzte Aufgabe bezeichnet, verzichtet im Grunde auf eine konkrete Schilderung des Wertes, den er empfiehlt. Paulsen hat dafür den Namen des Energismus eingeführt, der bei ihm jedoch eine Unterordnung unter den Eudämonismus einschließt.

10. Eine dritte Form des Objektivismus ist der Naturalismus. Zweck alles sittlichen Handelns ist nach ihm ein naturgemäßes Leben. Im Gegensatz also zu der Meinung, daß es sich beim Sittlichen um Gebote, um Pflichten, ja um einen Kampf mit dem natürlichen Menschen handle, wird hier behauptet, daß eine einfache Befolgung der natürlichen Neigungen, Gewohnheiten und Triebe erstrebt werden solle. Die Zwecke der Einzelnen können daher sehr verschieden sein, und es gibt für den Naturalismus keine eigentliche Beschränkung nach dieser Richtung. Bedarf man der sinnlichen Genüsse, so soll man sie sich verschaffen, und verlangt man nach Arbeit oder einer höheren Befriedigung, so soll auch dieser Wunsch erfüllt werden. Es ist hiernach verständlich, daß die Forderungen einer naturgemäßen Lebensführung zu verschiedenen Zeiten tatsächlich einen verschiedenen Sinn gehabt haben. Die Stoiker haben im Anschluß an die Kyniker und deren Ideal der Bedürfnislosigkeit das Naturgemäße mit dem Vernunft- und Pflichtgemäßen identifiziert (vgl. § 9, 4). Rousseau dagegen sah in dem natürlichen Dasein ein Ideal im Gegensatz zu der Ziererei und Künstlichkeit der zu seiner Zeit herrschenden Kultur. Und in der Gegenwart hat Nietzsche (*»Zur Genealogie der Moral«*, 1887) das Bild eines Übermenschen konstruiert, der in strotzender Kraftfülle, frei von schwächlicher Rücksichtnahme auf die *»Herde«* der Durchschnittsmenschen seinen natürlichen, als allgemeines Lebensgesetz geltenden *»Willen zur Macht«* entfalten dürfe.

Der Naturalismus begibt sich nur scheinbar einer Forderung, einer Norm, eines Sollens. Denn das naturgemäße Verhalten als höchstes Gut einschätzen und empfehlen heißt nicht: es als vorhanden konstatieren, sondern als ein in der Wirklichkeit unerfülltes Ideal verkünden und dem Wollenden als zu erstrebendes Ziel aufrichten. Tatsächlich verlangen nun die Kyniker eine sittliche Freiheit im Sinne der Unabhängigkeit von äußeren Gütern, die Stoiker mit ihrer Forderung naturgemäß zu leben (*ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν*), wie die näheren Erläuterungen zeigen, die allgemeine Übereinstimmung der Wollenden mit sich selbst und

untereinander: Rousseau ein ungetrübtes, das naive Gemüt auszeichnendes Glück und Nietzsche die selbstherrliche Autonomie der Werte schaffenden, vornehmen Naturen. So führt die Analyse des Naturalismus zu bekannten Werten, teils rein formaler, teils eudämonistischer Art, und er hört damit auf, uns als eine besondere objektivistische Richtung mit eigentümlicher Zweckbestimmung zu gelten. Die Sehnsucht nach Ursprünglichkeit und Wahrhaftigkeit, schlichter Kraft und Unabhängigkeit des Verhaltens ist die verständliche Quelle dieser ethischen Richtung, und als eine Kritik entgegengesetzter Lebensformen beansprucht sie daher nicht mit Unrecht eine gewisse Bedeutung.

11. In der englischen Ethik ist eine vierte Form des Objektivismus zur Herrschaft gelangt, der Utilitarismus. Schon F. Bacon bezeichnete das Gemeinwohl als das Ziel des sittlichen Strebens und hat damit die Tonart dieser Richtung angegeben, die seitdem bald mehr individualistisch, bald mehr universalistisch variiert worden ist. So haben Hobbes, Cumberland, Locke diesen Standpunkt vertreten, dann ist er durch Bentham²⁾ erneuert und durch John Stuart Mill (*Utilitarianism*, 1863) lebhaft und eingehend verteidigt worden. In Frankreich hat er in Comte einen Anhänger gefunden, und in der neuesten Zeit haben auch deutsche Ethiker, namentlich von Gizycki, sich zu ihm bekannt. Daneben hat es nicht an energischem Widerstand gegen diese Richtung gefehlt; besonders in der deutschen ethischen Literatur besteht noch immer zumeist eine ablehnende Haltung ihr gegenüber, die namentlich v. Hartmann, Wundt, Paulsen näher begründet haben. Ihr eigentümlicher Grundgedanke ist in der Bestimmung zu suchen, daß Nutzen oder Wohlfahrt Einzelner oder Aller der Zweck des sittlichen Handelns sei. Da nun aber der Begriff des Nützlichen ein Relationsbegriff ist und daher stets die Frage offen läßt, wozu es diene, so ist der Utilitarismus in der Regel in den Eudämonismus umgeschlagen, indem er dasjenige, was eine Wohlfahrt sei, durch eine ursächliche

¹⁾ *Deontology or the Science of Morality*, ed. by Bowring, 2 vol. 1834. Schon 1781 gebraucht Bentham das Wort »Utilitarier«.

Beziehung zur Lust näher zu bestimmen versucht hat. Danach wird das Nützliche entweder als das Lust Gewährende bzw. Unlust Vermeidende aufgefaßt oder mit dem Glück geradezu gleich gesetzt. So geht die Formel: Strebe nach dem größtmöglichen Wohl der größten Zahl! über in die eudämonistische Forderung: Strebe nach dem größtmöglichen Glück der größten Zahl!¹⁾, oder, wie es Sidgwick besser ausdrückte, nach dem größten Glück aller (empfindenden Wesen), deren Glückseligkeit von dem Handeln berührt wird! Dadurch allein wird auch einer übermäßigen Ausdehnung ethischer Begriffe gesteuert, die bei der bloßen Aufstellung des Nützlichkeitsprinzips unvermeidlich erscheint. Denn sicherlich gibt es sehr nützliche Dinge, die an sich selbst glücklich machen, wie z. B. eine Anzahl technischer Erfindungen, Erleichterungen des Verkehrs, gewisse Formen der Arbeitsteilung u. dgl. m.²⁾.

12. Soweit sich der Utilitarismus mit dem Eudämonismus identifiziert, können wir auf die Bemerkungen verweisen, die wir oben gegen eine einseitige Theorie dieses Namens gerichtet haben. Insbesondere sei hier noch betont, daß eine sittliche Verpflichtung, Glück um jeden Preis zu schaffen, nach dem unmittelbaren Zeugnis unseres Gewissens nicht besteht. Zwar mit dem unverschuldeten Leide empfinden wir normalerweise werktätiges Mitleid, aber dem, der die Schmerzen, die ihn treffen, durch eigene Schwäche und Lasterhaftigkeit hat über sich hereinbrechen lassen, würden wir einen schlechten Dienst erweisen, wenn wir seine Reue zum Schweigen brächten, nur um ihn glücklich zu wissen. Es kann also nicht Lust schlechthin, sondern nur eine unter bestimmten Bedingungen mögliche Lust Ziel eines ethischen Handelns sein. Nicht anders verhält es sich mit dem Nutzen oder der Wohlfahrt. Auch ihnen müssen unent-

¹⁾ Diese Formel scheint Hutcheson (1725) zuerst ausgesprochen zu haben.

²⁾ E. Dürr stellt in seinen der hier vertretenen Auffassung über die ethischen Richtungen nahestehenden »Grundzügen der Ethik« (1909) den Eudämonismus und Utilitarismus als Idealismus und Realismus einander gegenüber, wobei jener die Gesamtheit der Selbstwerte, des Glücks, dieser die Gesamtheit der Wirkungswerte oder der Glücksbedingungen als das höchste Gut betrachtet.

behrliche Beschränkungen hinzugefügt werden, wenn sie als moralische Zwecke sollen gelten dürfen. Außerdem erscheint der Utilitarismus nicht weit genug, um alle Fälle sittlichen Handelns unter sich befassen zu können. Man hat darauf hingewiesen, daß ein Soldat, der auf verlorenem Posten ausharre, weder Anderen noch der Sache, der er diene, nütze, und daß der eine öffentliche Stelle bekleidende Familienvater, der ein ertrinkendes Kind mit eigener Lebensgefahr rette, höchstwahrscheinlich die allgemeine Wohlfahrt mehr gefährde als fördere. Schließt man auch solche Fälle in den Begriff des Allgemeinwohls mit ein, so wird dieser aller Bestimmtheit bar und bedarf er einer Analyse, wie wir sie bei dem Naturalismus angestellt haben. Dann zeigt sich, daß er, als Nutzen verstanden, bei einem relativen Wert stehen bleibt, als Glück oder umfassende, möglichst dauerhafte und intensive Lust definiert, in den Subjektivismus übergeht, und in weitestem Umfang genommen, mit dem Allgemeinbegriff des Sittlichen selbst zusammenfällt, ohne ihm einen konkreteren Inhalt zu verleihen¹⁾.

13. Nun kann von Menschen und menschlichen Zuständen auch ganz abgesehen werden. Dann erhalten wir einen Objektivismus, der an objektive Werte oder Güter als letzte Zwecke sittlichen Wollens denkt und deren Herstellung oder Förderung, die Arbeit für sie und an ihnen als die sittliche Aufgabe kennzeichnet. Zu diesen objektiven Werten würde zu rechnen sein, was unter den Begriff der Kultur fällt, sofern diese als ein Inbegriff von Gütern charakterisiert wird, die sich in relativ selbständiger Entwicklung innerhalb des geschichtlichen Lebens ausdehnen und vertiefen. Wir reden in diesem Sinne z. B. von einer wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, ästhetischen Kultur. Zweifellos liegt in dieser Form des Objektivismus eine sehr

¹⁾ Übrigens kann auch gegen den Utilitarismus der Einwand geltend gemacht werden, den wir oben (§ 29, 6a) gegen den Formalismus vorgebracht haben. Ob eine Handlung geeignet ist oder nicht das größtmögliche Wohl oder Glück der größtmöglichen Zahl zu fördern, erfordert mindestens ebenso schwierige Überlegungen, wie die Frage nach der möglichen Allgemeinheit der Maxime.

beachtenswerte Ausprägung ethischer Richtungen vor, wie sie in der Gegenwart vielleicht am bestimmtesten von Wundt vertreten wird und z. T. auch in die pädagogische Zielbestimmung mit ihrer Forderung größtmöglicher Leistungsfähigkeit und Tüchtigkeit der Zöglinge Eingang gefunden hat. Sie verlangt Aktivität, Arbeit und Fleiß; sie verlangt Selbstlosigkeit und Hingabe an große, menschliches Dasein überdauernde, menschliches Wohl und Wehe überragende Zwecke; sie erlaubt keine ethische Rangordnung, die sich auf Neigung, Interesse und Begabungsrichtung der Einzelnen stützen würde; sie stellt uns in ein System geschichtlichen Fortschritts als dienende Glieder ein. Aber auch sie enthält Schwierigkeiten, die sie als allgemeingültige ethische Theorie unmöglich machen. Erstlich läßt sie nur kulturfördernde Individuen gelten: alte, kranke, für Kulturarbeit unbegabte Personen müssen hiernach als unsittlich beurteilt werden. Sollte dieser Folgerung dadurch ausgewichen werden, daß die bloße Richtung des Willens auf dies Ziel als ausreichend betrachtet wird, um die gleiche sittliche Bewertung zu verdienen, wie eine diesem Wollen entsprechende Leistung, so würde der Gewinn dieser ethischen Richtung illusorisch werden. Zweitens kann es fraglich genannt werden, ob solche Kulturgüter den Charakter von letzten Werten beanspruchen können, auch wenn von Wesen gänzlich abgesehen wird, für die sie Werte wären. Hält man aber die Wertnatur eines Gegenstandes an wertende Subjekte gebunden, so wird vermutlich stets nur eine Minderheit von Menschen einzelne Kulturgüter als Träger höchsten Wertes anerkennen. Von einer allgemeinen Verbindlichkeit sittlicher Aufgaben könnte dann gar nicht mehr geredet werden. Drittens kann innerhalb der Kulturarbeit wertvolle und wertlose, bleibende und vergängliche, fördernde und hemmende Leistung vollbracht werden. Erst die Zukunft pflegt darüber aufzuklären, ob das Eine oder das Andere geschehen ist. Die genialen Naturen, die instinktiv das Richtige und positiv Wirksame ergreifen und schaffen, müßten dann zugleich die ethisch höchststehenden sein. Endlich sind es zum größten Teil ganz andere menschliche Kräfte und Begabungen, die der Förde-

rung der Kultur dienen, als sittlich wertvolle Eigenschaften, und sind die Leistungen für die Kultur an glückliche Zufälle gebunden, die mit der Gesinnung des Subjekts nichts zu tun haben. Auch hier wird über den bloßen Willen und damit über eine der Bedingungen hinausgegangen, die wir oben (§ 29, 11) für die ethische Beurteilung angeführt haben.

14. Zu einer dem Formalismus nahestehenden objektivistischen Auffassung gelangt man, wenn man nur überhaupt ein objektives Verhalten und Gerichtetsein, Sachlichkeit, Selbstlosigkeit, Selbstentäußerung, Impersonalismus als das Wesen der Sittlichkeit hinstellt. Die Ausführung dieses Gedankens hat freilich stets zu näheren Bestimmungen der Werte geführt, auf die das objektive Verhalten oder die sachliche Einstellung abzielen soll; indem etwa der Subjektwert der Persönlichkeit, eine perfektionistische Spielart, oder die Kulturgüter oder das Gemeinwohl allein als ethisch berechtigte Zwecke zugelassen werden oder wenigstens eine Richtung, der Egoismus, als unsittlich abgelehnt wird (vgl. S. 368 Anm.). Damit ist aber bereits das Unzureichende jenes allgemeinen Objektivismus, wie wir diese Richtung kurz nennen können, gekennzeichnet. Denn wenn die Zwecke unbestimmt bleiben, denen die selbstlose Hingabe gelten soll und darf, so kann der ethischen Bedeutung dieses Verhaltens kaum eine Grenze gezogen werden. Es kann nun aber auch in den Dienst wertloser und unsittlicher Ziele treten. Man denke an den Sammeleifer, der auch vor nichtigen Dingen nicht Halt macht, oder an Diebstahl und Mord, die ja von impersonalistischen Voraussetzungen aus begangen werden können. Von der Selbstlosigkeit allein führt sonach keine logisch notwendige Brücke zu der Bestimmung der sittlich zulässigen Aufgaben. Die herkömmliche Auffassung versteht darunter eine altruistische Gesinnung. Aber auch auf das Eigenwohl kann man, so sonderbar es klingt, sachlich eingestellt sein. So wird durch diesen allgemeinen Objektivismus nichts gewonnen und der Mangel eines formalistischen Standpunktes wiederholt. Man kann zwar die Selbstlosigkeit als die subjektive Bedingung eines auf allgemein anerkannte Werte gerichteten sittlichen Verhaltens be-

trachten (vgl. § 29, 11), darf jedoch nicht in ihr bereits den Schlüssel zur Erkenntnis solcher Werte gefunden zu haben hoffen.

15. Wir kommen somit zu dem Ergebnis, daß es weder dem Subjektivismus noch dem Objektivismus in den besprochenen Formen gelungen ist, das höchste Gut (*summum bonum*) einwandfrei und allgemeingültig festzustellen. Gewiß ist *a priori* nicht zu bestreiten, daß es anderen, neuen Formen dieser Richtungen vorbehalten sei, zu leisten, was bisher nicht geleistet worden ist. Aber da die Bemühungen der Ethiker um eine Angabe des höchsten Gutes trotz zweitausendjähriger Arbeit in diesem Punkte nicht eigentlich weitergeführt haben, so ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß künftige Bestrebungen erfolgreicher sein werden. Man könnte freilich daran denken, subjektivistische und objektivistische Tendenzen miteinander zu verbinden und dadurch über die Mängel jeder einzelnen von ihnen hinauszukommen. So wäre z. B. der Eudämonismus mit dem Utilitarismus oder mit dem Evolutionismus zu vereinigen. Aber auch damit ließe sich eine allgemeingültige materiale Bestimmung des höchsten Gutes, die keine bloße Forderung eines Ethikers wäre, nicht erreichen. Denn wenn man auch die oben hervorgehobenen Mängel des Subjektivismus durch eine Ergänzung desselben mit Hilfe objektivistischer Angaben im Prinzip zu beseitigen vermöchte, so wird doch die Kritik des Objektivismus durch subjektivistische Zusätze nicht gegenstandslos. Wo man bisher genauer darauf ausgegangen ist, den wirklichen ethischen Werturteilen nachzuspüren, hat sich ebenfalls eine der vereinheitlichenden Arbeit des Ethikers spottende Mannigfaltigkeit ihrer Objekte und Motive ergeben¹⁾. Die tatsächlichen Unterschiede in den sittlichen Anschauungen der Völker, der Berufe, Stände und Individuen haben uns deshalb schon früher (§ 9, 11) veranlaßt, als die nächste Aufgabe der Ethik eine

¹⁾ Vgl. J. C. Sharp: *A study of the influence of custom on the moral-judgment*. Bulletin of the University of Wisconsin, 1908. A. Schlessinger: *Der Begriff des Ideals*. Archiv f. d. gesamte Psychologie Bd. 15, 17 u. 29.

Sammlung und Ordnung, eine einzelwissenschaftliche Bearbeitung der wirklichen sittlichen Wertungen zu bezeichnen. Was die einzelnen Ethiker als höchstes Gut proklamieren, ist ja selbst individuell gefärbt und liefert gar keine Gewähr dafür, daß ihre Aufstellung eine allgemeinere Bedeutung hat.

Zu dem gleichen Resultat führt eine prinzipielle Betrachtung. Die Menschheit müßte als Ganzes eine Einheit sein, wenn der gleiche immanente Zweck für alle ihre Glieder bestehen und gelten sollte. Der Vergleich der menschlichen Gesellschaft mit einem Organismus, den die moderne Soziologie so gern durchführt, bezeichnet aber nicht sowohl eine vorhandene, als vielmehr eine erstrebte Gleichartigkeit, ist nicht sowohl eine Feststellung tatsächlicher Übereinstimmung, als vielmehr die Aufrichtung eines Ideals, hinter dem die Wirklichkeit bedauerlich weit zurückbleibt. Die Menschheit ist ferner nur ein kleiner Teil eines umfassenderen Ganzen. Selbst wenn es also einen immanenten absoluten Wert für sie gäbe, wäre dieser im Hinblick auf das Universum, den idealen Endzweck desselben nur von relativer Bedeutung. Solange wir diesen Endzweck nicht kennen, muß daher prinzipiell jede Zielbestimmung auf ethischem Gebiet eine vorläufige, relative, nächste bleiben. Damit ist zugleich gesagt, daß eine immanente Angabe des höchsten Gutes immer nur diesen Charakter tragen kann und wird, und daß nur eine transzendente, der wissenschaftlichen Ethik unzugängliche Zwecksetzung der Idee eines schlechthin letzten, obersten, absoluten Wertes zu entsprechen imstande ist. In dem Perfektionismus und noch mehr in dem Evolutionismus und Energismus liegt auch, wie wir sahen, die Anerkennung dieses Sachverhalts, insofern sie auf eine Angabe des Ziels verzichten, dem die Vervollkommnung, der universelle Fortschritt, die rastlose Betätigung schließlich zustreben. Auch in der letztbesprochenen besonderen Form des Objektivismus ist sie ausgedrückt, denn die sittliche Einstellung auf die Kulturgüter setzt eine übermenschliche Bedeutung derselben voraus, die eine transzendente Beziehung einschließt.

16. Auf die Frage, die wir am Schlusse des § 29 aufgeworfen haben, läßt sich daher nur antworten: da ein absoluter Wert nicht angegeben werden kann, ist eine allgemeingültige materiale Bestimmung über die dort bezeichnete abstrakte Formulierung hinaus unmöglich. Ferner ist über die Natur der emotionalen und intellektuellen Motive, die zu einer sittlichen Willenshandlung führen, keine nähere Festsetzung zu treffen, die eine allgemeingültige Bedeutung hätte (vgl. § 30, 9). Auch dem humanen Universalismus können wir von diesem Ergebnis aus nur eine provisorische Bedeutung beimessen. Mag die Menschheit das für uns letzte bestimmbare Objekt des sittlichen Wollens sein, so ist sie doch kein Selbstzweck, kein absoluter Eigenwert, sondern ihrerseits verflochten in einen umfassenderen Zusammenhang, dessen unbekanntem Aufgaben und Absichten sie dient. Und was an und in ihr letzten Endes verwirklicht werden soll, ist natürlich dann ebensowenig in einer für jedermann verbindlichen und gültigen Form auf immanentem Wege festzustellen. So endet die Ethik in einer den einzelwissenschaftlichen Ausbau keineswegs gefährdenden oder beeinträchtigenden Unbestimmtheit. Wie die Nationalökonomie zwar eine Fülle von wirtschaftlichen Gütern kennt und schildert, aber kein schlechthin höchstes findet oder normiert, so wird sich auch die Ethik damit begnügen müssen und dürfen, die tatsächlichen Werte, ihre Grundlagen und Gesetze zu ermitteln und ihr Verhältnis zueinander zu untersuchen. Sie ist nicht berufen, neue Werte zu entdecken, die noch in keinem wertenden Subjekt eine Rolle gespielt haben, oder ein absolut höchstes Gut zu suchen, das der wissenschaftlichen Erkenntnis stets bloß eine abstrakte Idee bleiben, nicht ein konkretes Ideal werden kann. Das letztere finden wir in der Religion, die es unternimmt für die abstrakte Idee ein freilich mit der Zeit selbst wechselndes konkretes Ideal einzusetzen (vgl. § 32, 9).

LITERATUR:

E. Adickes: Ethische Prinzipienfragen. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 116. 117. (Dazu A. Messer, Zur Beurteilung des Eudämonismus. Ebenda Bd. 119.)

§ 32. Subjektivismus und Objektivismus.

- E. Becher: Die Grundfrage der Ethik. Versuch einer Begründung des Prinzips der größten allgemeinen Glückseligkeitsförderung, 1908.
- G. Claß: Ideale und Güter*, 1886.
- J. Cohn: Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. 1914.
- R. Eucken: Sinn und Wert des Lebens, 5. Aufl. 1917.
- H. Gomperz: Kritik des Hedonismus, 1898.
- E. v. Hartmann: Ethische Studien, 1898.
- D. H. Kerler: Jenseits von Optimismus und Pessimismus. Versuch einer Deutung des Lebens aus den Tatsachen einer impersonalistischen Ethik, 1914.
- E. Pfeleiderer: Eudämonismus und Egoismus, 1880 (enthält namentlich eine Auseinandersetzung mit Kant).
- W. Rathenau: Von kommenden Dingen*, 1917 u. ö.
- Chr. Sigwart: Vorfragen der Ethik, 1886, 2. Aufl. 1907.
- Leslie Stephen: *The English Utilitarians*, 3 Bde., 1900 (behandelt Bentham und die beiden Mill).
- J. Watson: *Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer*, 1895 (faßt den Begriff des Hedonismus weiter, als wir ihn bestimmt haben, und berücksichtigt aus der Neuzeit nur englische Vertreter dieser Richtung).
- R. Wilbrandt: Ökonom. Ideen zu einer Philosophie und Soziologie der Wirtschaft 1920 (behandelt auch die Beziehungen der Nationalökonomie zur Ethik).

Vgl. zu dem ganzen Abschnitt über die ethischen Richtungen die in § 9, 13 angeführte Literatur und H. Driesch, Wirklichkeitslehre, 1917.

IV. KAPITEL.

AUFGABE UND SYSTEM DER PHILOSOPHIE.

§ 33. DIE AUFGABE DER PHILOSOPHIE.

1. Schon in dem ersten und zweiten Kapitel haben wir auf die Notwendigkeit hingewiesen, eine neue Bestimmung der Aufgabe der Philosophie vorzuschlagen, weil alle Versuche einer allgemeingültigen Definition des Begriffs der Philosophie scheitern, sobald man in ihr dem geschichtlich gegebenen Tatbestande dieser Wissenschaft genügen will. Der Hauptfehler, den eine Definition haben kann, ist der, daß sie zu eng oder zu weit ist. Beides gilt für die vorliegenden mannigfaltigen Angaben über das Wesen der Philosophie. Wer sie als eine Wissenschaft von der inneren Erfahrung bezeichnet, kann weder der Metaphysik noch der Erkenntnistheorie und Logik, noch der Naturphilosophie und der Philosophie der Geschichte als philosophischen Disziplinen gerecht werden, und da die Psychologie, die ja die eigentliche Wissenschaft von der inneren Erfahrung ist, selbst im Begriff steht, sich als eine Einzelwissenschaft von der Philosophie abzulösen, so ist eine derartige Bestimmung vollends außerstande, die eigentümlichen Obliegenheiten philosophischer Arbeit zum Ausdruck zu bringen. Ebenso sind die Auffassungen der Philosophie als einer Güterlehre oder als einer Wissenschaft von den Prinzipien im Hinblick auf ihre Entwicklung und ihren Bestand zu enge Definitionen. Wer dagegen den Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis, das System der Wissenschaften, Philosophie nennt, vermag deshalb das Verständnis für ihren Entwicklungsgang und ihre bleibende Bedeutung nicht zu erschließen, weil er einen zu weiten Begriff von der Philosophie aufstellt. So kann man bei allen den mannigfaltigen Versuchen, die Philosophie einheitlich zu definieren, die gleichen Fehler nachweisen. Eine allgemeinere Erwägung zeigt alsbald, daß und

warum überhaupt eine einfache Definition nach dem üblichen logischen Schema sich dem Tatbestande der Philosophie nicht anpassen läßt.

2. Der nächsthöhere Begriff (das *genus proximum*), den man bei Definitionen der Philosophie anzugeben pflegt, ist der Begriff der Wissenschaft. Es handelt sich also darum, die philosophische Wissenschaft von anderen der gleichen Gattung angehörenden geistigen Schöpfungen zu unterscheiden. Aber ohne Zwang und Einseitigkeit läßt sich ein unterscheidendes Merkmal (eine *differentia specifica*) nicht bestimmen. Denn die Gegenstände, mit denen sich die Philosophie beschäftigt, sind keineswegs durchaus spezifisch verschieden von denen, die in den Einzelwissenschaften zur Behandlung gelangen, und die Form oder die Methode des wissenschaftlichen Betriebes ist ebensowenig schlechthin von derjenigen verschieden, die wir in den übrigen Wissenschaften in Übung finden. Außerdem zeigt sich ein beständiges Schwanken in dem Umfang der philosophischen Disziplinen. Die von uns in dem II. Kapitel behandelten Teile der Philosophie entsprechen ungefähr der Auffassung, wie sie in der Gegenwart vertreten wird, ohne jedoch den geschichtlichen Prozeß irgendwie zu erschöpfen. Endlich kann man — und dies geschieht häufig — in einer einzelwissenschaftlichen Darstellung selbst zwischen dem, was an ihr philosophisch ist, und dem, was dem besonderen Gegenstand ihrer Untersuchung angehört, unterscheiden. Wie soll da eine scharfe Grenze zwischen der philosophischen Wissenschaft und den übrigen Gliedern dieser Gattung aufgerichtet werden? Es bleibt danach nichts übrig, als auf eine einheitliche Definition überhaupt zu verzichten und das, was an der Philosophie wesentlich war, ist und voraussichtlich sein wird, in einer anderen Form, nämlich durch eine *divisive* (einteilende) Bestimmung auszudrücken.

3. Nach der Darstellung, die wir im II. Kapitel von den philosophischen Disziplinen gegeben haben, ist es nicht sonderlich schwer, die Aufgaben, die zu allen Zeiten mit dem Namen der Philosophie verknüpft gewesen sind, näher zu bezeichnen. Diè erste besteht in der Ausbildung einer

wissenschaftlich begründeten Weltansicht, die als Abschluß und Zusammenfassung der wissenschaftlichen Erkenntnis zugleich dem praktischen Bedürfnis nach einer Orientierung über die Stellung des Menschen in der Welt genügt. So lange dies Bedürfnis besteht und ein Fortschritt wissenschaftlicher Forschung möglich ist, wird die Philosophie dieser Aufgabe nachzukommen haben, die der Natur der Sache nach nicht innerhalb einer oder aller Einzelwissenschaften ihre Erledigung finden kann. Wir haben es also hier mit einem der Philosophie eigentümlichen Gebiet zu tun, das ihr in alle Zukunft, soweit wir absehen können, eine Sonderstellung im Reiche der Wissenschaften anweist. Der alte Name für diesen Teil der Philosophie ist *Metaphysik*. Da sie sich zu den Einzelwissenschaften wie deren Fortsetzung verhält, so begreift es sich leicht, daß sie von der Verschiebung der Grenzen, die diese erfahren, mitbetroffen wird und an Inhalt und Umfang Veränderungen mannigfaltiger und nicht unerheblicher Art ausgesetzt ist. Der Wechsel dessen, was den Bestand der Philosophie zu verschiedenen Zeiten ausgemacht hat, wird bereits hieraus verständlich, und das ursprüngliche Zusammenfallen von Wissenschaft und Philosophie ergibt sich gleichfalls als eine einfache Folgerung aus dieser Bestimmung. Der wissenschaftliche Charakter der *Metaphysik* aber geht vor allem aus der Tatsache hervor, daß vieles von dem, was sie früher besaß, Ansichten über Natur und Gesetzmäßigkeit der Außenwelt und des Seelenlebens, später als Hypothese, Voraussetzung oder Theorie in einzelne Wissenschaften übergegangen ist. Vgl. § 4.

4. Eine zweite Aufgabe wächst der Philosophie in der Untersuchung der Voraussetzungen aller Wissenschaft. Wissenschaft ist ein Erzeugnis des erkennenden menschlichen Geistes. Zu ihren Voraussetzungen gehören zunächst die gesetzmäßigen Formen, in denen sich die wissenschaftliche Forschung und Darstellung bewegen, sofern sie eine allgemeine Bestimmung finden können. Zu den Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaften sind aber auch eine Anzahl inhaltlich bestimmter Begriffe und Urteile zu rechnen, die in jeder von ihnen angewandt werden, ohne

durch sie selbst eine zureichende Begründung oder auch nur Darlegung erhalten zu können. Auch hier handelt es sich um eine für die Philosophie charakteristische Aufgabe. Denn es ist nicht abzusehen, wie sich die Einzelwissenschaften selbst jemals derart vereinheitlichen sollten, daß sie alle die unselbständigen Glieder eines großen Ganzen der Erkenntnis würden. So lange sie aber getrennte Bahnen wandeln, und ihre besonderen Gebiete mit einseitiger Energie bebauen, wird die Untersuchung ihrer Voraussetzungen eine eigentümliche Aufgabe bilden, die der Philosophie vorbehalten bleiben muß. Die Wissenschaften werden durch diesen Teil der Philosophie, den wir als Wissenschaftslehre bezeichnen, nach einer anderen Seite hin, als es durch die Metaphysik geschieht, vervollständigt und abgeschlossen. Während diese die Einzelfäden, welche die Wissenschaften gesponnen haben, bis in ihre letzten wahrscheinlichen Endigungen verfolgt und zu einem einheitlichen Gewebe vereinigt, ist die Wissenschaftslehre bemüht, ihre Ausgangspunkte zu ermitteln, zu verknüpfen und festzulegen und den allgemeinen Vorgang ihres Werdens zu ergründen. Beide Teile der Philosophie haben somit den gemeinsamen Beruf, Einheit, Ordnung und Zusammenhang in die Vielheit der besonderen Wissenschaften zu bringen, aber sie erfüllen diesen Beruf in durchaus verschiedener Weise und lassen sich daher auch nicht *a priori* aus dem leeren Begriff einer wissenschaftlichen Ergänzung oder eines Abschlusses der wissenschaftlichen Erkenntnis als die notwendigen Mittel zu diesem Zweck ableiten. Die Wissenschaftslehre ist ihrer Natur nach geringeren Wandlungen unterworfen, als die Metaphysik, sie bildet etwas verhältnismäßig Bleibendes in der rastlosen Entwicklung der Wissenschaften, insbesondere der Philosophie. Vgl. § 5 und 6.

5. Als dritte, ihrem Inhalt nach am meisten Schwankungen ausgesetzte Aufgabe der Philosophie bezeichnen wir die Vorbereitung neuer Einzelwissenschaften und einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse. Nur durch die dritte Aufgabe wird der Wechsel in dem Umfange der philosophischen Disziplinen völlig verständlich. Im Verein

mit den hervorgehobenen Änderungen, denen die Metaphysik unterliegen muß, ermöglicht sie es, einen Zusammenhang in dem Entwicklungsgange dessen, was die Philosophie in den verschiedenen Zeiten gewollt hat und gewesen ist, herzustellen. Sicherlich leisten zur Erfüllung dieser Aufgabe Metaphysik und Wissenschaftslehre wesentliche Beiträge, denn durch jene werden wir auf das aufmerksam, was am Wissen noch fehlt und doch als ein mögliches Ergebnis fortschreitender Forschung betrachtet werden kann, und die kritische Befugnis der Wissenschaftslehre wird sich gleichfalls darin wirksam erweisen, daß sie zur besseren Sicherung wissenschaftlicher Vermutungen auffordert oder die allgemeine Richtung angibt, in der sich die einzelwissenschaftliche Arbeit mit Aussicht auf Erfolg zu entwickeln habe. Trotzdem ist die Erfüllung dieser Aufgabe wiederum eine wesentlich andere Tätigkeit als die in der Wissenschaftslehre und in der Metaphysik geübte. Sie ist so sehr der rein einzelwissenschaftlichen Untersuchung verwandt, daß es mißlich erscheinen könnte, zwischen beiden überhaupt noch eine Unterscheidung zu treffen. Und in der Tat läßt sich ein inneres, notwendiges Kennzeichen nicht angeben, das entschiede, wann eine von Philosophen vorbereitete Einzelwissenschaft zu einer selbständigen Bedeutung gediehen sei. Vielmehr pflegt dies von dem rein äußerlichen Gesichtspunkte des angewachsenen Stoffes oder Umfanges abzuhängen, der es nicht mehr tunlich erscheinen läßt, diese Einzelwissenschaft als einen Teil der Philosophie zu betreiben. Immerhin ist es kein Zufall, daß sich gerade die Philosophie in dieser Richtung so schöpferisch zeigt. Denn wer an speziellen Problemen, an bestimmten Ausschnitten der Erfahrung allein seine Kräfte betätigt, verliert nur zur leicht den umfassenden Überblick über die möglichen Aufgaben im großen und ganzen. Einen Namen können wir dieser dritten Aufgabe der Philosophie nicht geben. Sie wird vielmehr am passendsten durch die Namen der einzelnen Disziplinen bezeichnet, die der Erfüllung dieser Aufgabe entspringen.

6. Es ist nicht notwendig, daß diese verschiedenen Aufgaben der Philosophie voneinander gesondert zur

Anwendung gelangen. Es gibt vielmehr eine Anzahl eigentlich philosophischer Disziplinen, bei denen wir alle drei oder wenigstens die ersten beiden tätig finden. Wer eine Naturphilosophie bearbeitet, wird zunächst den Gesichtspunkt der Wissenschaftslehre für das besondere Gebiet der Naturwissenschaft fruchtbar zu machen suchen. Er wird demnach die Voraussetzungen, welche der Naturwissenschaft im besonderen zugrunde liegen, einer Darstellung und Prüfung unterziehen. Sodann aber wird er sich bemühen, den metaphysischen Ertrag der Naturwissenschaft in der Naturphilosophie zusammenzufassen, und damit eine Weltansicht, so, wie sie von dem Standpunkte der Naturwissenschaft aus angebahnt werden kann, vorbereiten. Endlich aber kann der Naturphilosoph auch der dritten Aufgabe nachkommen, indem er auf neue Probleme hinweist oder auf Grund der bisher bekannten Tatsachen neue Theorien entwickelt. Das nämliche gilt von einer philosophischen Ethik. Es bildet diese zugleich eine Rechtfertigung unserer Unterscheidung verschiedenartiger philosophischer Aufgaben. Denn nur auf diese Weise begreift es sich, daß wesentlich verschiedene Tendenzen durch die Einheit des Gegenstandes, an dem sie zur Verwirklichung gelangen, zu einer Disziplin sich zusammenschließen lassen. Ebenso verstehen wir jetzt auch, inwiefern innerhalb einer einzelwissenschaftlichen Darstellung philosophische Fragen oder Gesichtspunkte zur Geltung gebracht werden können. Nicht in friedlicher Scheidung von den anderen Wissenschaften und nicht in der scheinbar so stolzen, tatsächlich so leeren Allgemeinheit eines Inbegriffs wissenschaftlicher Erkenntnis hat die Philosophie ihren Beruf zu erblicken, sondern nur in der stetigen Wechselwirkung mit den Einzelwissenschaften, indem sie von ihnen nimmt, was sie ihr geben können, und ihnen spendet, was sie vermissen lassen.

§ 34. DAS SYSTEM DER PHILOSOPHIE.

1. Zum System einer Wissenschaft gehört einerseits eine vollständige Klassifikation der von ihr gebrauchten Begriffe, andererseits eine vollständige logische Ableitung der

von ihr vertretenen Behauptungen. Diesem Ideal eines wissenschaftlichen Systems kommt kaum eine Disziplin auch nur annähernd nach. Logik und Mathematik sind die einzigen Wissenschaften, welche einigermaßen diesen Anforderungen entsprechen. Die Voraussetzung für ein einheitliches System ist aber die Definition der in diese Form zu bringenden Wissenschaft; denn nur sie leistet Gewähr für einen inneren und notwendigen Zusammenhang der durch die Klassifikation unterschiedenen Prinzipien oder Begriffe. Es ist hiernach klar, daß die Philosophie als Ganzes, wie wir sie im voraufgehenden Paragraphen geschildert haben, eines solchen Systems nicht fähig ist, weil die Verschiedenartigkeit der einzelnen philosophischen Aufgaben eine Ableitung aus der obersten Bestimmung unmöglich macht, und weil zugleich die in der ersten und dritten Aufgabe der Philosophie gesetzte Wandelbarkeit ihres Bestandes eine zufällige zeitliche Bedingung einführt, die mit der logischen Allgemeingültigkeit eines systematischen Aufbaus unvereinbar ist. Muß so auf ein System der Philosophie im allgemeinen verzichtet werden, so braucht darum doch nicht eine Systematisierung einzelner dazu geeigneter Teile der Philosophie zu fehlen. Wir wollen daher im folgenden versuchen, die Hauptgesichtspunkte einer systematischen Gliederung für die besonderen Aufgaben der Philosophie zu entwickeln. Zugleich lassen sich dabei einige Bemerkungen über das zweckmäßige Verfahren, das bei der Darstellung und Untersuchung in diesen verschiedenen Teilen einzuschlagen ist, anfügen.

2. Die Metaphysik als wissenschaftlich-praktisch begründete Weltanschauung zerfällt in einen allgemeinen und einen speziellen Teil. Während jener die höchsten oder letzten Gedanken einer Weltansicht entwickelt, hat dieser die Vorbedingungen für eine solche Untersuchung dadurch zu schaffen, daß er die Ergebnisse der für die Metaphysik in Betracht kommenden Wissenschaften ihren Bedürfnissen anpaßt. Bei der üblichen Teilung in Natur- und Geisteswissenschaften läßt sich die spezielle Metaphysik in die beiden Hauptformen einer Metaphysik der Natur und einer

Metaphysik des Geistes nach einer bereits üblichen Ausdrucksweise gliedern. Was die Naturwissenschaften zu einer Weltanschauung beitragen, hat die Metaphysik der Natur in geordneter Darstellung vorzuführen. Sie wird sich dabei vornehmlich auf Astronomie, Physik, Chemie und Geologie einerseits, auf die biologischen Disziplinen andererseits zu stützen haben. Den metaphysischen Ertrag der Geisteswissenschaften hat sodann die Metaphysik des Geistes zusammenzustellen. Hierbei werden ihr die wichtigsten Hilfsmittel von der Psychologie, der Ethik, der Religionsphilosophie und der Philosophie der Geschichte geliefert. Da eine Metaphysik ohne Transzendenz über das Erfahrbare hinaus keinen Abschluß hätte und diese selbstverständlich in der allgemeinen Metaphysik ungleich freier und kühner geübt werden muß, als in der speziellen, so ist, wie wir glauben, das zweckmäßigste Verfahren in diesem Teile der Philosophie eine induktive Methode (vgl. § 4, 7). Die spezielle Metaphysik bildet in diesem Sinne die unumgängliche Voraussetzung der allgemeinen. Darum kann doch in der logischen Gesetzen folgenden Darstellung der Metaphysik die Ontologie (Seinslehre), das ist eben die allgemeine Metaphysik, der Kosmologie und der Psychologie, (das heißt: der Metaphysik der Natur und des Geistes), vorangestellt werden.

3. Die Wissenschaftslehre, welche die Voraussetzungen aller Wissenschaften zu untersuchen hat, gewinnt eine einfache Einteilung durch die Unterscheidung materialer und formaler Voraussetzungen. Was unter beiden zu verstehen ist, bedarf nach den früheren Erörterungen (vgl. § 5 und 6) und der kurzen Gegenüberstellung in § 33, 4 keiner Erläuterung. Die dadurch bedingten Hauptteile der Wissenschaftslehre sind die Erkenntnistheorie und die Logik (wozu die Gegenstandstheorie, Semasiologie [Zeichenlehre] und Objektstheorie, sowie die allgemeine Lehre von den idealen, wirklichen und realen Objekten treten; vgl. § 6, 6 und 9). Mit dem Inhalt der allgemeinsten oder obersten Begriffe und Urteile, sowie mit den Forschungsmethoden aller Wissenschaften beschäftigt sich die Erkenntnistheorie (nebst Gegenstands- und Objektstheorie), mit der Form und

Gesetzmäßigkeit der in allen Wissenschaften geübten Darstellung hat es die Logik (und die Semasiologie) zu tun.

Außer dieser Haupteinteilung gewinnen wir noch eine besondere Gliederung dadurch, daß wir zwischen einer reinen oder allgemeinen und einer angewandten oder speziellen Erkenntnistheorie und Logik unterscheiden. Jene beschränken sich auf das allen Wissenschaften nach Inhalt und Form Gemeinsame, diese dagegen unterziehen die materialen und formalen Voraussetzungen bestimmter Wissenschaften oder bestimmter Gruppen von ihnen einer Analyse und Prüfung. Darum gibt es eine Erkenntnistheorie und eine Logik der Naturwissenschaft, eine solche der Mathematik, eine solche der Geisteswissenschaften u. dgl. m. Das Verfahren, das in der Wissenschaftslehre der Natur der Sache nach zunächst empfohlen werden muß, besteht in einer möglichst vollständigen Zusammenstellung und Zergliederung des durch die Wissenschaften selbst gelieferten Materials. Ihre Methoden und Formen, ihre Kategorien und Grundsätze sollen erkannt, geordnet und einwandfrei entwickelt werden. So trägt auch hier die Untersuchung einen induktiven bzw. phänomenologischen (vgl. § 5, 12) Charakter. Dagegen kann auch hier die systematische Darstellung der Ergebnisse solcher Untersuchung in logisch ableitender Form erfolgen, indem der reine oder allgemeine Teil die logische Voraussetzung des angewandten oder besonderen bildet. Dem Ideal einer vollständigen Klassifikation und Ableitung können sich Erkenntnistheorie und Logik am meisten annähern. Auch in dieser Hinsicht dürfen sie als die philosophischen Grundwissenschaften gelten.

4. Als dritte philosophische Hauptdisziplin neben Metaphysik und Wissenschaftslehre wird eine allgemeine Wertlehre anzuerkennen sein, deren sachliche Berechtigung sich in der neuesten Zeit sowohl von ethischen wie von ästhetischen Untersuchungen her (vgl. § 9, 11 f., § 10, 10) herausgestellt hat. Sie hätte unter Verwendung des Stoffes, den die empirische Untersuchung der einzelnen Kulturgebiete — alle Kultur ruht ja auf Wertschätzungen — herbeibringt, die Fragen nach dem Wesen und den Arten des Wertes auf-

zuwerfen, ferner etwaige Gesetzmäßigkeiten der Werte, ihres Ranges, ihrer Beziehungen festzustellen. Die Probleme der Werterkenntnis können natürlich innerhalb der Wissenschaftslehre (bzw. Erkenntnistheorie) behandelt werden. Und für die Metaphysik wird die Tatsache, daß auch die Wertschätzungen zu dem Bestand der Wirklichkeit gehören und die Ansicht, zu der man hinsichtlich der Geltung und Bedeutung dieser Wertschätzungen gelangt, von erheblicher Wichtigkeit sein.

Eine philosophische Ethik und Ästhetik würden als z. Z. bedeutsamste Einzeldisziplinen auf der Grundlage der allgemeinen Wertlehre aufzubauen sein.

5. Welche Einzelwissenschaften durch die Philosophie vorbereitet werden sollen, oder in welchen sie eine anregende Tätigkeit kundgeben soll, läßt sich begreiflicherweise nicht *a priori* ausmachen. Eine systematische Zusammenstellung derselben ist daher gänzlich unausführbar. Wir müssen uns vielmehr darauf beschränken, den Stand der Sache in der Gegenwart zu bezeichnen, d. h. zu sagen, welche Einzelwissenschaften zurzeit innerhalb der Philosophie für einen selbständigen Betrieb heranreifen. Nach dem, was wir im II. Kapitel bei Gelegenheit der einzelnen philosophischen Disziplinen darüber bemerkt haben, lassen sich die Psychologie, die (empirische) Ethik und Ästhetik und die Soziologie dazu rechnen.

Aber ein solcher Übergang in den einzelwissenschaftlichen Betrieb ist niemals eine einfache Ablösung des ganzen Gebiets von der Philosophie, sondern immer nur eine Differenzierung in einen philosophischen und einen einzelwissenschaftlichen Teil gewesen, und so wird voraussichtlich auch bei allen diesen Disziplinen eine entsprechende Scheidung sich vollziehen. Am meisten vorbereitet ist diese Teilung bei der Psychologie, demnächst vielleicht bei der Soziologie; und hier ließen sich auch unschwer die Momente angeben, die für eine philosophische Aufgabe auf Grund des selbständig gewordenen einzelwissenschaftlichen Gebiets anzuerkennen wären. Die Art, wie in diesen Fällen Philosophie getrieben wird, läßt sich an der bereits verselbständigten

Naturphilosophie am besten ansehen. Metaphysik, Erkenntnistheorie, Logik und etwa noch der Hinweis auf neue wissenschaftliche Aufgaben oder eine Kritik der in den entsprechenden Einzelwissenschaften ausgebildeten Theorien, also alle besonderen Aufgaben der Philosophie vereinigen sich in solchem Falle, um einem bestimmten Gegenstande gegenüber behandelt zu werden (vgl. § 33, 6). Wir haben deshalb auch im II. Kapitel bei der Bestimmung der einzelnen Aufgaben einer Naturphilosophie, einer Moral- und Rechtsphilosophie, einer Ästhetik, einer Religionsphilosophie im philosophischen Sinne dieser Begriffe regelmäßig auf eine solche Mannigfaltigkeit ihres Inhalts hinzuweisen Veranlassung genommen. Der bleibende Kern der Philosophie aber ruht hiernach in der Metaphysik, der Wissenschaftslehre und der Wertlehre.

6. Aus einer monarchischen Verfassung der Wissenschaften ist mit der Zeit eine demokratische geworden. In unbestrittener Alleinherrschaft gebot früher die königliche Philosophie den einzelnen Disziplinen, schlichtete ihre Streitigkeiten, erteilte ihnen weise Ratschläge und öffnete freigebig ihren Schatz von Ideen und Methoden für die Bedürftigen. Und sie kamen in hellen Scharen und beeiferten sich die Anweisungen der Herrscherin zu befolgen und von ihrem Vorbild und Reichtum für ihre eigene Haltung und Ausstattung Nutzen zu ziehen. Aber dann erwachten sie wie aus bösem Traume: der Weg, den man ihnen gezeigt, war ein Irrweg gewesen, die Güter, die sie empfangen, ein wertloser Flitter und die stolze, ebenmäßige Gestalt der Königin selbst, der zu gleichen sie begehrt hatten, eine erlogene Vollkommenheit. Da wurde sie vom Throne gestoßen, und eine hastige und erfolgreiche Entwicklung aus eigener Kraft ließ die Betroffenen bald in anmaßende Selbstgerechtigkeit versinken. Von dem organisch gegliederten Reiche war nichts mehr zu spüren, in ein anarchisches Nebeneinander hatte sich der »Gliederbau« des wissenschaftlichen Betriebes aufgelöst. Inzwischen war die Verstoßene und Verachtete in sich gegangen, sie hatte den hohlen Früchten dialektischer Kunst entsagen, im kleinen tüchtig und zuverlässig sein und sich

§ 35. Die Bedeutung der Philosophie für die Pädagogik.

der Macht der Tatsachen beugen lernen. Als nun die kurzzeitige Geschäftigkeit der früheren Untertanen in ungestümem Anlauf nach dem verlassenen Zepter griff und die seelenlose Puppe des Materialismus zur Herrscherin erküren wollte, da trat sie in der festen Rüstung der Erkenntnistheorie wieder auf den Plan, wehrte den Sturm ab und wies mit klaren, klugen Worten die Unbesonnenen in ihre Grenzen zurück. Seitdem ist ihr Ansehen beträchtlich gewachsen, zumal da man merkte, daß keine Herrschaftsgelüste sie mehr beselzten. Ein friedliches Wechselverhältnis hat sich in der Gegenwart angebahnt. Durch die Einzelwissenschaften, mit ihnen und für sie arbeitet die Philosophie in der Metaphysik, der Wissenschaftslehre, der Wertlehre und den vorbereitenden Bemühungen. Ebenso sind jene geneigt, durch die Philosophie sich fördern zu lassen, mit ihr der Erkenntnis zu dienen und für sie Beiträge zu sammeln. Daß die Philosophie in dieser demokratischen Verfassung nichts von ihrem wahren und eigentlichen Beruf eingebüßt hat, sondern ganz im Geiste ihrer ruhmreichen Überlieferung wirkt und strebt, das hofft diese Einleitung in die Philosophie gezeigt zu haben.

§ 35. DIE BEDEUTUNG DER PHILOSOPHIE FÜR DIE PÄDAGOGIK.

1. Schon früh treten die Beziehungen zwischen Philosophie und Pädagogik hervor. Sokrates hat gerade als ein pädagogisches Genie ersten Ranges so tiefgehenden und vielseitigen Einfluß auf die griechische Philosophie geübt. Sein Schüler Plato hat in seinen Werken über den »Staat« und über die »Gesetze« die Erziehung im Rahmen seiner ganzen Philosophie behandelt. Er stellt ihr die doppelte Aufgabe, sowohl die Vollbürger mit dem Geist (Ethos) des idealen Gemeinwesens zu erfüllen, als auch die Philosophen-Herrscher zu bilden, welche das Gemeinwesen in seiner vollkommenen Gestaltung erhalten sollen. Ebenso staatsphilosophischer Art ist die Pädagogik des Aristoteles. Die Erziehung bestimmt sich nach der Verfassung. Diese entstammt dem Ethos der Staatsbürger. Sie wird

erhalten durch die Erhaltung dieses Ethos, und gefördert durch seine Vervollkommnung. Beides hat die Erziehung zu leisten.

Nach dem Zusammenbruch der antiken Freistaaten verliert die philosophische Reflexion den Zusammenhang mit der Staatsphilosophie; sie gewinnt mehr individualistischen Charakter. Dies zeigt sich in Quintilians (1. Jahrh. n. Chr.) Schrift über die Erziehung zum Redner (*institutio oratoria*).

In der pädagogischen Literatur der altchristlichen Zeit und des Mittelalters überwiegt die praktische erzieherische Tendenz. Dasselbe gilt für die pädagogischen Schriften der Humanisten, die stark von Quintilian abhängig sind.

Über ihren Individualismus erhebt sich, getragen von religiös-philosophischem Geist Amos Comenius (1592 bis 1670). In seiner »Großen Unterrichtslehre« (*didactica magna* 1628) schwebt ihm das Ideal vor, das Menschengeschlecht durch Erziehung zu dauernder Glückseligkeit nach dem Willen Gottes zu führen. Die Didaktik ist ihm »die universelle Kunst, alles umfassende Schulen zu errichten«. Bei ihm zeigt sich bereits die Neigung, die Pädagogik auf der Grundlage der Erfahrung aufzubauen. Unter dem Einfluß der aufkommenden Naturwissenschaft meint er die Normen der Erziehung durch Studium der Natur und ihrer Gesetze entdecken und begründen zu können. Dabei spielt aber, wie später in Rousseaus Erziehungsroman Emile (1762), der Doppelsinn des Wortes »Natur« (das Seiende und das Seinsollende) eine verhängnisvolle Rolle; und er verhindert eine grundsätzliche Klärung der Frage, was die Pädagogik der Erfahrungswissenschaft von der Natur (einschließlich der Psychologie) verdanken kann und was nicht.

Noch entschiedener und bewußter hat sich die empiristische Richtung in der Pädagogik im 19. Jahrhundert geltend gemacht; bei Fr. E. Beneke (Erziehungs- und Unterrichtslehre, 2 Bde., 1835 f., 4. Aufl., 1876) u. a.

Man gründet dabei die Pädagogik teils auf eine als Erfahrungswissenschaft gefaßte Ethik, so A. Döring u. a. oder auf empirisch aufweisbare natürliche Tendenzen im

jugendlichen Menschen. So Dilthey auf die Tendenz zur formalen Vollkommenheit des Seelenlebens und des zweckmäßigen Zusammenhangs seiner Betätigungen; so Stadler auf das Bedürfnis nach Auswirkung überhaupt und damit verknüpfte Befriedigung; so Kretzschmar auf tatsächlich vorhandene Bildungsbedürfnisse. Oder man wählt zur empirischen Grundlage der Pädagogik die Biologie und die Entwicklungslehre, wie dies Spencer in seiner individualistischen, Guyau und Bergemann in ihrer sozial gerichteten Pädagogik tun. —

Im scharfen Gegensatz zu dieser empiristischen Richtung, die die Erziehungswissenschaft auf Tatsachen aufbauen will, steht die idealistische, die von allgemeinen Wertideen oder von konkreter ausgestalteten Idealen her die pädagogischen Forderungen ableitet. Kant selbst zwar hat seine pädagogischen Vorlesungen noch nicht aus seinem idealistischen System heraus gestaltet, aber in Schillers und Pestalozzis (1746—1823) pädagogischen Schriften lebt dieser idealistische Geist; am schroffsten tritt er hervor in Fichtes »Reden an die deutsche Nation«; er wirkt in zahlreichen Erziehungslehren, die aus Schellings, Hegels und Krauses Schule hervorgegangen sind. Das bedeutendste pädagogische System im Sinne des neukantischen Idealismus ist Paul Natorps »Sozialpädagogik«.

Eine dritte Richtung schlagen solche Denker ein, die zwar die Erziehungsideale nicht Erfahrungstatsachen zu entnehmen suchen, sondern sie wie die Idealisten letzten Wertüberzeugungen entlehnen, die aber andererseits stärker berücksichtigen, daß alle Erziehung sich doch an wirkliche Menschen wendet, also deren psychophysische Natur wie deren geschichtliche Bedingtheit kennen und in Rechnung stellen muß. Da sich uns aber Natur wie Geschichte nur in der Erfahrung erschließen, so kommen in dieser Richtung neben den leitenden Ideen auch die Erfahrungstatsachen zur Anerkennung. Hier sind Herbarts Werke (»Die allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet«, 1806, und »Umriß pädagogischer Vorlesungen« 1835) und Schleiermachers nachgelassene »Erziehungs-

lehre« zu nennen. Unter den Neueren gehören hierher: Münsterberg, Rein, Barth, Cohn u. a.

2. Versuchen wir zu diesen verschiedenen Grundrichtungen in der wissenschaftlichen Pädagogik Stellung zu nehmen!

Wie alle Kulturtätigkeit, so ist auch die Erziehung zunächst instinktiv geübt worden. Der Keim einer Erziehungswissenschaft (Pädagogik) liegt darin, daß man über die Erziehung (ihre Ziele, Wege, Einrichtungen, Mittel) zu reflektieren beginnt. Die Pädagogik gehört bei ihren Begründern Plato und Aristoteles noch der Philosophie an; längst aber hat sie sich zu einer selbständigen Wissenschaft entwickelt. Da sie aber, wie unser historischer Überblick zeigt, bis heute unter dem Einfluß philosophischer Strömungen stand, so drängt sich die Frage auf, wie das Verhältnis der Pädagogik zur Philosophie zu fassen ist.

Die Antwort wird sich verschieden gestalten, je nachdem man die beiden Hauptaufgaben der Pädagogik ins Auge faßt: 1. Wissenschaft von den Tatsachen der Erziehung, 2. Lehre von deren Normen zu sein. (Wir fassen dabei »Erziehung« im weitesten Sinne des Wortes, so daß wir darunter nicht nur die Willensbildung, sondern die Bildung des ganzen Menschen verstehen, und daß wir nicht nur an die Jugendbildung, sondern auch an die der Erwachsenen einschließlich aller Selbsterziehung denken; daß wir endlich auch die individuelle wie die soziale Seite der Erziehung und alle durch sie und für sie geschaffenen Einrichtungen usw. mit berücksichtigen.)

Die Erziehung in ihrem tatsächlichen einmaligen Entwicklungsgang stellt sich dar als ein bedeutsamer Teil der Kulturgeschichte. Die historische Pädagogik (als Geschichte der Bildung und der pädagogischen Theorie) gehört so zur Geschichtswissenschaft und mündet mit dieser in die Geschichtsphilosophie aus.

Nach ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit werden die Tatsachen der Erziehung als einer Äußerung des Gemeinschaftslebens von der Soziologie zu untersuchen sein, die ja zurzeit erst im Begriff ist sich zu einer selbständigen Disziplin aus der Philosophie heraus zu entwickeln.

Somit würde die empiristische Richtung hinsichtlich der Pädagogik, sofern sie Tatsachenwissenschaft ist, im wesentlichen recht behalten. Aber auch hinsichtlich der normativen Pädagogik kommt ihr ein gewisser Wahrheitsgehalt zu. Denn die Erziehung soll ja auf die Menschen wie sie tatsächlich sind, wirken. Auch die idealste Gestaltung der Erziehung kommt so von der Rücksicht auf die wirklichen Menschen und menschlichen Zustände in all ihrer unidealen Beschaffenheit nicht los. Im Gegenteil, die Erziehung wird um so vollkommener sein können, je tiefer und umfassender man die tatsächliche Beschaffenheit der Menschen, die Gesetzmäßigkeiten ihres Einzel- und ihres Gemeinschaftslebens und die geschichtliche Entwicklung und Bedingtheit des jeweils gegebenen Zustands der menschlichen Kultur kennt. So erscheinen Biologie, Anthropologie, Psychologie, Jugendkunde, andererseits Kulturgeschichte, lauter empirische Disziplinen, als unentbehrliche Hilfswissenschaften auch der normativen Pädagogik.

Die empiristische Richtung stößt aber sofort an eine unübersteigbare Schranke, wenn die Frage auftaucht, auf welche Ziele denn die Erziehung gerichtet werden soll, und wie insbesondere die mannigfachen Bildungsideale, von denen uns die Geschichte berichtet, zu bewerten sind. Hierüber können wir nur in der allgemeinen Werttheorie Aufschluß suchen. Diese aber kann nicht empirisch sein, weil sie nicht Tatsachenfragen, sondern Geltungsfragen zu behandeln hat. Die Erfahrung von dem, was tatsächlich war und ist, kann nicht letztlich entscheiden über das, was wert ist zu sein, was insofern Geltung hat.

Es ist aber nicht nur eine Wertdisziplin, die Ethik, die so zur Grundlage der (normativen) Pädagogik wird. Freilich kommt es in erster Linie darauf an, daß sittliche Menschen gebildet werden; aber die Menschen sollen auch zu den Aufgaben des Wirtschafts-, Staats- und Rechtslebens, sie sollen zur Anteilnahme an Wissenschaft, Kunst und Religion erzogen werden. Somit hat sich die Pädagogik auf die gesamte Werttheorie in ihrer Ausgestaltung als Kulturphilosophie zu stützen.

Wenn wir neben der Werttheorie die Wissenschaftslehre (Erkenntnistheorie und Logik) und Wirklichkeitslehre (Metaphysik) als Hauptteile der Philosophie bezeichnet haben, so darf aus dem eben Gesagten nicht entnommen werden, daß diese beiden Hauptteile für die Begründung der Pädagogik keine Bedeutung hätten. Sie können nämlich selbst in die Werttheorie eingeordnet werden — nämlich von der Erwägung aus, daß der Wert »Erkenntnis« zu seiner Verwirklichung zweierlei fordert, 1. daß wir auch die Erkenntnis selbst erfassen — eben in der Erkenntnistheorie und Logik; 2. daß wir der Wirklichkeitserkenntnis einen krönenden Abschluß verleihen in der Metaphysik. So gehören auch diese beiden Hauptteile der Philosophie zu den Grundlagen der Pädagogik.

So ist es also die gesamte Philosophie, aus der die normative Pädagogik hinsichtlich der Gestaltung der Erziehungsziele und Ideale, vielfach aber auch zur Abschätzung von Erziehungsmitteln und -methoden Klärung und Belehrung gewinnen muß. Auch ob gewisse Gestaltungen der Erziehungsideale mit wissenschaftlicher Sicherheit als gültig dargetan werden können, oder ob hier alles schließlich auf persönliche Stellungnahme ankommt — selbst diese Frage, muß in der Werttheorie zur Beantwortung kommen.

Wenn sich auch die Pädagogik von der Philosophie als selbständige Wissenschaft und Kunstlehre abgelöst hat, so wird sie nur gedeihen können, wenn sie sich bewußt bleibt, daß ihr normativer Teil wesentlich angewandte Philosophie ist.

Aus der neueren Literatur sei genannt:

- P. Barth: Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre, 1906. 4. Aufl. 1912.
P. Bergemann: Soziale Pädagogik auf erfahrungswissenschaftlicher Grundlage, 1900.
J. Cohn: Geist der Erziehung. Pädagogik auf philosophischer Grundlage*, 1919.
W. Dilthey: Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft. Sitzungsberichte der Preuß. Akademie d. Wissenschaften, 1888.

§ 35. Die Bedeutung der Philosophie für die Pädagogik.

- A. Döring: System der Pädagogik im Umriß, 1894.
M. Frischeisen-Köhler: Philosophie und Pädagogik*. Kant-Studien.
Bd. 22 (1918) S. 27—80.
M. Guyau: Erziehung und Vererbung. Deutsch, 1913.
R. Hönigswald: Über die Grundlagen der Pädagogik, 1918.
J. Kretschmar: Entwicklungspsychologie und Erziehungswissenschaft, 1912.
A. Messer, Weltanschauung und Erziehung. 1921.
H. Münsterberg: Psychotechnik, 1914.
P. Natorp: Sozialpädagogik, 1899, 4. Aufl. 1920.
Fr. Paulsen: Pädagogik, 1911.
W. Rein: Pädagogik in systematischer Darstellung, 2 Bde, 1911.
H. Schmidkunz: Logik und Pädagogik, 1920.
A. Stadler: Philosophische Pädagogik, 1911.
O. Willmann: Didaktik als Bildungslehre 1882, 4. Aufl. 1909.
-

I. NAMENREGISTER.

- Aars** 356.
Ach 380.
Adamson 64.
Adickes 406.
Aenesidemus 166.
Agnostiker 195.
Agrippa 166.
d'Alembert 16, 170, 177.
Alengry 133.
Allen, Grant 116.
Anaxagoras 120, 206, 233, 315.
Anaximenes 206.
Angell 88.
Anselm v. Canterbury 120, 310.
Aristipp 154, 407.
Aristoteles 8, 14f., 22ff., 37, 51ff., 54, 67, 76ff., 89f., 94, 100, 104, 109, 118f., 152, 163, 182, 233, 264, 268f., 309f., 315, 372, 381, 389, 419, 422.
Aristoxenos 109.
Arkesilaus 166.
v. Aster 49.
Atomiker 66, 206.
Atwater 239.
Augustin 119, 126, 284, 293, 309.
Avenarius 49, 83, 88, 172, 188, 200.
Bacon, F. 9, 15f., 19, 37, 53, 55, 70, 76, 154, 171, 382, 399.
Bacon, R. 67.
Baeumker 327.
Baguier 118.
Bahnsen 287, 313.
Baldwin 63.
Barth 117, 133f., 424.
Batteux 110.
Batz 287.
Bauch 139, 199f.
Baumgarten 89, 108, 111, 153.
Bauer 103.
Baur 124.
Bavink 74.
Bayle 167.
Becher 74, 243, 277, 407.
Bendixen 75, 88, 124.
Beneke 11, 82, 331, 421.
Benett 290.
Bentham 375, 399, 407.
Berg 75.
Bergbohm 107.
Bergemann 421, 424.
Bergmann 118.
Bergson 188, 199, 297.
Berkeley 38, 154, 171, 185, 227, 329.
Bernheim 129.
Berolzheimer 107.
Bierling 107.
Birch-Reichenwald 356.
Bodin 127.
Boex-Borel 208.
Boileau 110.
Bois-Reymond, P. du 75, 219, 283.
Bolzano 57.
Bon 49.
Bonnet 81f.
Boole 60.
Börner 103.
Bosanquet 63, 119, 148.
Bossuet 127.
Boutroux 124, 136, 176.
Boveri 277.
Bowring 399.
Boyce-Gibson 63.
Bradley 63, 182, 199.
Brahn 211.
Bräunig 277.
Bray 118.
Brentano 56, 83, 96, 356.
Briegleb 3, 63.
Brill 75.
Broad 199.
Bruno 70, 223, 321.
Brunschvicg 136.
Buchenau 23, 160.
Büchner 212ff.
Buckle 319.
Bühler 88.
Burckhardt 380.
Busse 241, 243.
Butler 95, 349.
Bütschli 277f.
Caird 124.
Calkins 149.
Cartesius s. Descartes.
Carus 171.
Casmann 76.
Cassirer 51, 108, 199.
Cathrein 103, 371.
Cellarier 36.
Charron 94, 167.
Chrysippos 52.
Cicero 8, 90, 104.
Clarke 373.
Cläß 407.

I. Namenregister.

- | | | |
|--|---|---|
| <p>Cohen 40, 42, 50, 64,
103, 114, 118, 132,
159, 172, 187, 371.
Cohn 49, 114, 118, 130,
132, 371, 407, 422, 424.
Comenius 420.
Comte 27, 86, 115, 130,
170f., 176, 382, 399.
Condillac 155.
Condorcet 130.
Cornelius 2, 188, 199.
Coßmann 266, 277.
Cotlarciuc 344.
Couailhac 306.
Couturat 136.
Croce 118.
Crousaz 281.
Crusius 310.
Cudworth 95, 349, 373.
Cumberland 375, 382,
399.
Cusanus 67.</p> <p>Daniels 327.
Darwin 267f., 278, 351.
Delville 134.
Demokrit 67, 90, 152,
182, 210, 263, 389.
Dennert 74.
Descartes 9f., 15, 19,
23, 53, 55, 70, 76f.,
152, 175, 202, 206,
229, 232, 235, 274,
309ff., 312, 329, 339,
373, 382.
Dessoir 89, 118.
Deußen 35, 113.
Dewey 103, 168.
Dieterich 35.
Dilles 199.
Dilthey 35, 110, 139,
421, 424.
Dingler 74.
Dittrich 136.
Döring 12f., 102, 291,
420, 425.</p> | <p>Dorner 2, 124.
Dougall 131.
Drews 262, 327, 344.
Dreyer 50.
Driesch 36, 50, 64, 75,
173, 243, 260, 267,
274, 277, 306, 407.
Drobisch 55, 306.
Dubos 110.
Dühring 23, 76, 172, 203.
Dürr, E. 50, 103, 176,
243, 257, 400.
Dürr, M. 88.
Dumesnil 149, 232.
Duns Scotus 293, 340.
Dyroff 63, 88.</p> <p>Ebbinghaus 89, 139, 345.
Eckhart 121.
v. Ehrenfels 75, 102.
Eibl 134.
Einstein 75.
Eisler 6, 133, 149, 177,
262, 277.
Eleaten 32, 152, 182,
202, 283, 321.
Ellisen 222.
Elsenhans 79, 89, 345,
356.
Empedokles 206.
Enriques 75.
Epikur 9, 67.
Epikureer 8, 14, 92, 154,
157, 162, 182, 186,
210, 292, 372, 381.
Erdmann 64, 195, 262.
Erhardt 1.
Ersch 13.
Eucken 111, 124, 139,
149, 407.</p> <p>Fechner 29, 80f., 87,
101ff., 105, 114ff.,
116, 154, 173, 181,
205, 246f., 252, 275,
323f.</p> | <p>Federn 118.
Fester 134.
Feuerbach 122, 325f.,
375.
Fichte, J. G. 10, 26, 36,
41, 168, 173, 187, 204,
247, 318, 349, 374,
382, 421.
Fichte, I. H. 309.
Fick 42.
Fite 385.
Flint 21, 134, 174, 176.
Flügel 125, 149, 344,
357.
Fonsegrive 306.
Förster 107.
Fouillé 133, 148, 176,
344.
Fowler 63.
Fraser 37f., 327.
Freytag 199.
Fries 75.
Frischeisen-Köhler 109,
139, 199, 425.
Fröbes 89.
Fulci 103.
Fullerton 6.</p> <p>Galenus 80.
Galilei 67ff., 84.
Gallinger 360.
Galloway 124.
Gehrich 124.
Geulincx 234.
Geyer 107.
Geyser 50, 63, 74, 89,
327, 343.
Gibson 64.
Giddings 133.
v. Gizycki 399.
Gnostiker 284.
Goelenius 76.
Goedeckemeyer 176.
Göring 161, 158f.
Görland 64, 132, 182.
Göschel 243.</p> |
|--|---|---|

I. *Namenregister.*

- Goethe 109.
 Goldfriedrich 134.
 Goldstein 208.
 Gomperz, H. 137, 307, 407.
 Gomperz, Th. 55.
 Gorgias 165.
 Green 38.
 Grelling 75.
 Griesebach 36.
 Groos 116, 118, 139.
 Grose 38.
 Große 117.
 Grotenfelt 134.
 Grotius 105.
 Gruber 13, 176.
 Grunwald 327.
 Gumpłowicz 108, 133.
 Gusti 385.
 Gutberlet 74, 307, 344.
 Guyau 118, 421, 425.
- H**
 Habrich 89.
 Haeckel 213, 321.
 Haering 102.
 Hagemann 63, 88.
 Hamann 313.
 Hamilton 55.
 Hammacher 132.
 Hanne 124.
 Hartley 81f.
 v. Hartmann 24, 29, 35, 50, 75, 103, 114, 118, 128, 196, 199, 277, 287, 289f., 321, 382, 399, 407.
 Hartmann, N. 277.
 Hastings 125.
 Haym 13.
 Hegel 10, 18f., 23f., 26, 32, 33f., 41, 55f., 71, 114, 122, 127, 173, 176, 187, 200, 204f., 243, 247f., 285, 288, 311, 321, 351, 374, 382, 396, 421.
- Hegesias 283.
 Heiler 123, 125, 327.
 Heim 48, 124.
 Heinze 13.
 Helmholtz 42.
 Helvetius 97, 350.
 Heraklit 90, 206.
 Herbart 1f., 11, 13, 19, 24, 26, 41, 55, 82, 89, 96, 102f., 115, 146, 148, 173, 200, 208, 224f., 267, 309f., 315, 330, 332, 339, 349, 375, 382, 421.
 Herbert v. Cherbury 121, 202, 318.
 Herbertz 46, 50f., 176.
 Herder 127, 131, 285.
 Herodot 7.
 v. Hertling 107, 327.
 Hertwig 277.
 Heyde 102.
 Heydenreich 3.
 Heymans, 36, 42, 50, 103, 243f., 249, 255, 262, 305, 371.
 Hildenbrand 108.
 Hinneberg 74, 139.
 Hirn 117.
 Hirschberg 16.
 Hirth 116.
 Hocking 327.
 Hobbes 9, 15, 19, 53, 62f., 70, 105, 154, 210, 263, 294, 346f., 373, 382, 399.
 Hobhouse 50, 277, 357.
 Hodgson 35.
 Hofmann 35.
 Höfdding 88, 124.
 Höfler 57.
 Hönigswald 50, 176, 425.
 v. Holbach 70, 97, 211, 263, 292.
 Holt 199.
- v. Holtzendorff 107.
 Home 110f.
 Hontheim 60.
 Hooke 211.
 Horn 236.
 Horneffer 36.
 de Huarte 15.
 Hume 11, 27, 38f., 42, 57, 83, 98, 121, 154, 164, 168, 171, 173, 186, 228, 236, 242, 294, 310, 330f., 375, 382.
 Husserl 48ff., 57, 96, 116, 354f.
 Hutcheson 97, 110, 374, 382, 400.
 Huxley 27.
- I**
 Ibn Khaldun 127.
 v. Ihering 107.
 Imelmann 64.
 Indische Philosophie 283, 285.
- J**
 Jakob 122.
 Jakobi 125.
 Jacoby 199.
 James 88f., 124, 168, 176, 208, 345.
 Jaspers 31, 35, 149.
 Jensen 277.
 Jerusalem 6, 176.
 Jevons 60, 63.
 Jodl 89, 104, 199, 345.
 Joel 307, 327.
 Jonische Naturphilosophen 22, 65.
- K**
 Kafka 344.
 Kant 3, 10, 17ff., 24ff., 32, 34, 36, 39ff., 42f., 45, 54f., 61, 70, 74, 86, 89, 95, 98, 100, 105, 112ff., 121, 124, 136, 148, 151ff., 154f.,

I. *Namenregister.*

- 161, 166, 173, 192ff., Kyrenaiker 154, 283, 173, 319, 329, 350f.,
 196, 213, 225, 236, 381, 388. 375, 399.
 265f., 268, 282, 291f., Longin 110.
 295, 302, 307ff., Laas 172, 176. Lorentz 75.
 314ff., 327, 330f., Ladd 42, 50, 88f., 124, Losskij 6, 345.
 340, 349f., 358ff., 174, 199, 345.
 360ff., 363, 365, 374, La Mettrie 211f.
 382, 395f., 407, 421. Lang 277.
 Karneades 166. Lange, F. A. 28, 149,
 Kästner 327. 209, 221, 260f.
 Katscher 357. Lange, K. 118.
 Kauffmann 172, 187. Lask 139.
 Kepler 67f. Lasson 127.
 Kerler 407. Laßwitz 76, 157, 172, 249.
 Keyserling 32, 75. Laue 75.
 v. Kirchmann 346. Legahn 221.
 Kirchner-Michaelis 149. Leibniz 23, 33, 39, 70,
 Klein 243. 78ff., 120, 124, 146, 149f., 152, 202, 206,
 Kleinpeter 63, 75. 222ff., 229, 261, 264, 268, 281ff., 294,
 Klemm 89. 309ff., 315, 329, 349, 382, 394.
 Kleuker 345. Lempp 291.
 Klimke 262. Lessing 15, 127, 285.
 Knight 119. Leukippos 210, 263.
 König 277. Lewes 171.
 Koestlin 115, 118. Liard 64, 176.
 Kohler 107. Liebert 133, 176.
 Kopernikus 67, 179. Liebmann 149, 157, 174,
 Koppelman 64, 103, 361. 316.
 Kowalewski 291. Lindau 291.
 Kraft 199. Lindemann 75.
 Krause 323, 382, 421. Lindner 133.
 Kreibitz 102. Lindsay 327.
 Kremer 291. Linke 50.
 Kretzschmar 421, 425. Lipps, G. F. 50, 307.
 v. Kries 50, 64. Lipps, Th. 11, 38, 42,
 Kroman 75. 82, 85, 103, 116, 118, 139, 334, 361ff., 395f.
 Kronenberg 200. Lipsius 75, 199.
 Kroner 277. Littré 171.
 Kuhlbeck 321. Locke 37ff., 42, 49, 70, 78f., 81, 83, 85f., 96,
 Kulke 118. 110, 154, 164, 171, 173, 319, 329, 350f.,
 Külpe 87, 169, 173, 178, 198f., 213. 375, 399.
 Kuntze 199. Longin 110.
 Kyniker 398. Lorentz 75.
 Lucrez 210.
 Luther 94.
 Mach 42, 50, 76, 83, 188, 195.
 Mack 307.
 Mackenzie 103.
 Maier 64, 395.
 Maine de Biran 224, 232.
 Mainländer 287.
 Malebranche 175, 235.
 Mariétan 21.
 Marshall, H. R. 118.
 Marshall, N. H. 125.
 Marty 137.
 Marvin 199.
 Marx 128, 133.
 Maugé 160.
 Mauthner 137.
 Mc Connel 385.
 Mc Dougall 131, 243.
 Medicus 118.
 Mehlis 133.
 Meinong 64, 102, 160.
 Melanchthon 52, 76, 94.
 Melissos 203.
 Mendelssohn 112.
 Mercier 89.
 Merkel 107.
 Messer 50f., 88, 96, 103, 124, 138f., 161, 199f.,
 291, 307, 357, 371, 406, 425.
 Meumann 116, 119, 345.
 Meyerson 75.
 Michaelis 149.

I. Namenregister.

- Mill 42, 55, 155, 171, 181, 195, 375, 399, 407.
 Minkowski 76.
 Mirabaud 70.
 Misch 64.
 Moleschott 212, 215f.
 Montague 199.
 Montaigne 167.
 Montesquieu 127.
 Moos 116, 118.
 Müffelmann 307.
 Müller 60.
 Müller-Freienfels 116, 119.
 Müller-Lyer 133.
 Münch 139, 176.
 Münsterberg 87, 102, 345, 422, 425.
 Muirhead 103.
 Myers 88.
 Natorp 40, 75, 88, 172, 187, 421, 425.
 Nelson 50, 104, 107.
 Neukantianer 26f., 40, 172, 187.
 Neumeister 274f., 277.
 Neuplatoniker 9, 182, 202, 222, 283.
 Newton 32, 68, 269, 316.
 Nietzsche 289f., 355, 361, 398.
 Occam 62.
 Oelzelt-Newin 291.
 Oesterreich 123f., 345.
 Offner 307.
 Oken 71.
 Orestano 102.
 Ostwald 42, 74, 139, 217.
 Otto 123, 327.
 Parmenides 152, 203.
 Parodi 103.
 Paulsen 2, 11, 103, 139, 205, 331ff., 335, 340f., 397, 309, 425.
 Pauly 268, 274, 277.
 Peano 60.
 Pearson 75.
 Peirce 63.
 Perry 50, 199.
 Pesch 74, 107.
 Pestalozzi 42.
 Petersen 307.
 Petzoldt 88, 199.
 Pfänder 88.
 Pfister 307.
 Pfeleiderer, E. 407.
 Pfeleiderer, O. 124f.
 v. d. Pfordten 75.
 Pierce 60.
 Pitkin 199.
 Platner 80.
 Platon 8, 13f., 16, 22, 37, 44, 51, 67, 76, 91, 106, 109, 120, 135, 152, 163, 182, 202, 205, 222f., 233, 264, 283, 309f., 314f., 372, 381, 390, 419, 422.
 Plotin 109f., 202.
 Plümacher 291.
 Poincaré 75.
 Pollack 54.
 Port-Royal 53.
 Prantl 64.
 Pratt 176.
 Priestley 81, 294.
 Prinn 118.
 Protagoras 153, 165, 177.
 Ptolemäus 249.
 Pünjer 124f.
 Pyrrhon 165.
 Pythagoras 135.
 Pythagoreer 90.
 Quintilian 109, 420.
 Radbruch 107.
 Ramus 52.
 Rasius 361.
 Rathenau 407.
 Rauwenhoff 124.
 Ravaisson 232.
 Raymund v. Sabunde 119.
 Read 74.
 Rehmke 10, 43, 50, 64, 88, 188, 345.
 v. Reichlin-Meldegg 3.
 Reid 95.
 Reimarus 319.
 Rein 422, 425.
 Reinach 107.
 Reinhold, C. L. 3, 167.
 Reinhold, E. 36.
 Reinger 51, 85, 88.
 Reinke 74.
 Renouvier 21, 174.
 Richter 124, 163, 176, 186.
 Rickert 13, 42, 44, 134f., 139, 199.
 Riehl 13, 42, 50, 139, 158, 172.
 Ritter 124.
 Rocholl 127.
 Rogers 104.
 v. Rohland 307.
 Rousseau 105, 398, 421.
 Royce 174, 200, 328.
 Royer-Collard 206, 233.
 Roux 277.
 Runze 328.
 Russell 60.
 Sabatier 124.
 Salomon 108.
 Saint-Simon 130f., 170.
 Schasler 119.
 Scheler 96, 104, 291, 357.
 Schelling 1, 26, 32, 33, 41, 70f., 113, 157,

I. Namenregister.

- 173, 187, 204, 247f., 266, 295, 351, 421.
Schiller, F. 89, 113, 157, 291f., 421.
Schiller, F. C. S. 168, 177.
Schinz, A. 177.
Schinz, M. 124, 177.
Schleiermacher 22, 122, 349, 382, 421.
Schlesinger 404.
Schlick 50, 75, 177, 197, 200, 262.
Schmidkunz 425.
Schmidt, F. 200.
Schmidt, H. 200.
Schmidt, J., 76.
Schmitt 179.
Schmitz-Dumont 74.
Schnehen 29.
Schneider 277.
Schneider, Sascha 161.
Scholastik 21f., 32, 34, 46f., 52, 120f., 260, 293f., 372.
Scho/z 124, 133, 145.
Schopenhauer 23f., 26, 35, 41, 96, 113f., 157, 173, 200, 206, 226, 281, 285, 289, 295, 321, 340, 343, 349, 375, 382.
Schottische Schule 95, 349.
Schroeder, E. 60,
v. Schröder, L. 125.
v. Schubert - Soldern 186.
Schultz 277.
Schultze 74.
Schulze 167.
Schuppe 42, 50, 64, 172, 187.
Schwartzkopf 27.
Schwarz 104, 200, 222, 328.
Selbie 125.
Seliger 133.
Seneca 64, 89.
Sextus Empiricus 166.
Seydel, M. 210.
Seydel, R., 125.
Shaftesbury 97, 110, 374, 382, 390.
Sharp 404.
Shearman 60.
Sidgwick 104, 400.
Siebeck 89, 125.
Siegel 76, 136.
Sigwart 64, 129, 266, 278, 407.
Simmel 36, 104, 130, 133, 361.
Smith 98, 375, 382.
Sokrates 8, 90, 152, 164, 345, 372, 381, 419.
Sombart 133.
Sommer 89.
Sophisten 8, 90, 154, 165.
Sorley 64.
Spaulding 199.
Spencer 27, 97, 104, 130, 148, 171, 195, 247, 352, 355, 382, 407, 421.
Spengler 133.
Spinoza 23, 70, 97, 99, 124, 145f., 148, 152, 163, 202, 206, 223, 235, 246f., 249, 251f., 261, 263, 293, 321, 339, 349, 374f., 382.
Spiritualistische Schule 231.
Squillace 133.
Stadler 278, 425.
Stahl 108.
Stählin 123.
Stammler 108.
Stange 103.
Steffens 71.
v. Stein, H. 119.
Stein, L. 133.
Stephen 406.
Stern 36, 88, 200, 278, 371.
Sternberg 133.
Stöhr 278.
Stölzle 344.
Störing 200, 357, 371.
Stoiker 8f., 14, 52, 92, 154, 182, 210, 283, 372, 398f.
Stout 88f.
Strecker 278.
Strich 88.
Strong 255, 262.
Strümpell 3.
Struve 4.
Stumpf 21, 260, 343, 345.
Suabedissen 1.
Sulzer 112.
Taine 115, 117.
Telesius 67.
Tetens 82, 112, 294.
Thales 206.
Thiele 125f., 215.
Thieme 380.
Thilly 103.
Thomas v. Aquino 77, 89, 293, 309f., 340, 373.
Thukydides 7.
Tiele 124f., 215.
Timon 166.
Tindal 121, 317.
Titchener 88.
Tönnies 133, 339.
Toland 121, 210, 319.
Traeger 307.
Traub 328.
Trendelenburg 55, 313.
Tröltsch 42, 139.
Tufts 103.
Turgot 130, 170, 177.

I. Namenregister.

Uebele 82.	Walch 2.	23, 31, 33, 53f., 65,
Ueberweg 11, 13, 64, 214.	Wallaschek 108.	76, 89f., 111, 120.
Ulrici 309.	Walter 119.	152, 243, 373, 394.
Unger 133.	Ward, J. 174, 177, 328.	Wolff, G. 274, 278.
Unold 103, 133, 262.	Ward, L. F. 133.	Wolff, N. C. 104.
Urban 102.	Wartenberg 262.	Wollaston 361.
Utitz 119.	Wasmann 278.	Woodworth 89.
	Watson 407.	Wundt, M. 104, 380.
	Weber 75, 87, 127.	Wundt, W. 4, 11, 19, 21,
Vacherot 232.	Weber, E. H. 86.	29, 34f., 42, 50, 64,
Vaihinger 200.	Weiß 309.	75, 81, 87f., 97, 104,
Vályi 176.	Weißmann 278.	108, 125, 129, 133,
Varisco 149.	Wendland 104.	136, 139, 200, 226,
Varro 119.	Wentscher 104.	246, 331, 333, 338,
Venn 60.	Werner 307.	340, 343, 345, 352f.,
Verweyen 307.	Westermarck 357.	382, 396f.
Vetter 130.	Weygoldt 291.	
Vico 127.	Weyl 75.	
Vidari 103.	Whitehead 60.	
Villa 89.	v. Wieser 108.	Xenophanes 203, 205.
Vischer 114.	Wilbrandt 407.	Xénopol 134.
Vitruv 109.	Willareth 291.	
Vogt 212f., 215.	Williams 357.	
Volkelt 50, 116, 119, 200, 291.	Willmann 177, 200, 425.	
Volkmann, P. 75.	Windelband 4, 12f., 42, 139, 149, 157, 307.	Zenon (Eleate) 203.
Volkmann, W. 89, 345.	Witasek 88, 119.	Zenon (Stoiker) 52.
Voltaire 125, 127, 319.	Witte 345.	Ziegler 104.
Voß 136.	Wobbermin 124, 328.	Ziehen 51.
de Vries 278.	Wolff, Chr. 10, 16f., 19,	Ziertmann 97.
		Zimmermann 115, 118.

II. SACHREGISTER.

(Die wichtigeren Stellen sind durch Kursivschrift hervorgehoben.)

- Abhängigkeit 37, *84f.*, 191, 197f., 215, *219f.*
 Absolut 10, 18, 27, 122, 171, 187, 191, 200, *247f.*, *386f.*, 390, 396.
 Achtung *360*, 393.
 Actus 233.
 Adiphora (*ἀδιάφορα*) 92.
 Agnostizismus *27*, 171, 174, 176, 195, 247.
 Aktualitätstheorie 144, *328—338*.
 Allgemeingültig 10, 12, 38, 40f., 91, 95, 99, 112, 136, 142, *150f.*, 157, 159f., 161, 166, 171, 189f., 319, 338, 350, *359—366*.
 Altruismus 148, 352, *380ff.*, 394.
 Analytik 51f.
 Analytisch 43, 82, 87, 153, 201, 204.
 Angeboren 39f., 96, 147, 154, 159, *348ff.*, 353.
 Animismus 170, *244f.*
 Anschauungsformen 154f.
 Anthropologie 16, 76, 122.
 Apathie 92, 372.
 A posteriori 10, 17, *46*, 120, 155, 161.
 Apperzeption *223*, 298, 335.
 A priori, Apriorismus *10*, 17, 26, *39f.*, 63, 70, *94f.*, 120, 147, *151f.*, *155f.*, 168, 194, 289, *348ff.*, 356, 372, 415ff.
 Äquatv *209*, 214.
 Äquivalenzprinzip 240.
 Assoziation 80.
 Assoziativer Faktor 115.
 Ästhetik 2, 11f., 19f., 55, 99, 103, *107ff.*, 137f., 245, 392, 417.
 Ataraxie (*ἀταραξία*) *92*, 166.
 Kölpe, Philosophie. 10. Aufl.
- Atheismus 144, 308, *324f.*
 Atomismus 66, 73, 152, 206, 210, 263.
 Attribut 29, 215, *246*.
 Außenwelt 24, 142, *179—182*, 228, 234, 326, 410.
 Äußere Erfahrung, Wahrnehmung 38, *78*, 84, 151, 154, 193, 253, 255, 276.
 Automatentheorie 260.
 Autonomie *147*, 257, *347ff.*, 361, 398f.
 Axiologie 101.
 Axiom 3f., 15, *37f.*, *43f.*, 82, 95, 204, 349.
- B**egehrungsvermögen 16, 112, 340ff.
 Begriff 7, 14, 41ff., 51ff., 58ff., 61f., 90f., 153f., 188f., *310ff.*, 314.
 Begriffstheorie 63.
 Beweise für das Dasein Gottes 25, 120f., *309ff.*, 326, 368.
 Bewußtsein 9, 36, 43ff., 60, *78ff.*, 86, 104, 141, 155, *177ff.*, 215f., 228ff., 254f., 267, *273f.*, 299, 323ff., 329f., 333, 336ff.
- Causa finalis 205.
 Causa sui 315.
 Christentum *93f.*, 120ff., *284f.*, 293f., 374f., 390.
- D**eduktion, deduktiv 16, *51f.*, 56, 72, 163, 204.
 Definition 7, 51, 394, *409ff.*, 414f.
 Deismus 144, 202, 307ff., *318ff.*
 Denken 44ff., 54ff., 58, 61f., *77f.*, 28

II. Sachregister.

- 100, 145, 150f., 153, 159, 163,
165, 189ff., 197, 203, 206, 235,
246, 305, 310f., 312f., 329f.,
332, 340, 367f.
- Deskriptiv 83, 86.
- Deszendenzlehre 73, 267.
- Determinismus 144, 291—307.
- Dialektik 14, 23, 38, 52.
- Dialektisch 18, 23, 55, 122, 204,
247, 367, 396.
- Ding an sich 24ff., 32, 179, 189f.,
193f., 213, 226, 228, 295f., 340f.
- Direkter Faktor 115.
- Disposition 159.
- Dogmatisch, Dogmatismus 26, 38,
69, 92, 141, 144, 162ff., 194ff.,
213f.
- Dualismus 77, 80, 142, 205, 208f.,
213, 217, 230, 233—243, 249,
262, 277, 309, 328, 333.
- Dynamisch 71, 227, 230, 335.
- Egoismus** 147, 353, 380ff., 391ff.
- Einfühlung 97, 117, 245.
- Einheitsbedürfnis 207, 235, 241.
- Einteilung 13, 51.
- Einzelwissenschaft 10ff., 15ff., 22,
28, 32f., 73, 89, 169, 177f., 204,
231f., 242, 341, 408—442.
- Elementarlehre 54f., 58.
- Emanation 222.
- Empiriokritismus 172, 188.
- Empirisch, Empirismus 10, 17, 40,
66, 70, 78f., 94ff., 114f., 123,
125f., 142, 150, 152—155, 164,
188, 191f., 194, 228, 279, 281,
284, 288, 314, 348ff., 373.
- Energie 47f., 73f., 192, 206, 216ff.,
238ff., 254, 271, 305.
- Energismus 397, 405.
- Entelechie 77, 233, 268.
- Entwicklung 71, 127f., 147, 266,
272, 314, 341, 345f., 394ff.
- Erfahrung 10f., 26ff., 32ff., 39,
43f., 46f., 62, 67, 69f., 78f.,
84ff., 94ff., 141f., 149ff., 159,
161f., 177, 193, 220, 225, 242,
248, 255f., 321, 331ff., 341ff.,
348ff., 373.
- Erhaben 109, 113.
- Erkenntnislehre 19, 36, 50.
- Erkenntnistheorie 8, 11, 14, 16,
20, 24, 28, 36—51, 58, 65, 72ff.,
89, 102, 119, 121, 129, 131f.,
137, 142f., 149—198, 214, 221,
228, 241, 247, 262, 265f., 330,
348f., 353, 408, 415f.
- Erkenntnisvermögen 15, 26f., 36,
43, 69, 111, 154, 162f., 171f.,
339.
- Erlebnis 35, 43, 85, 190f., 220, 224,
335.
- Erscheinung 14, 24, 28ff., 40, 49,
62, 79, 116, 143, 156, 177ff.,
194ff., 226, 228, 254f., 276, 295,
336.
- Erste Philosophie 8, 15f., 22f., 37.
- Erziehung 138, 420ff.
- Esoterisch 92.
- Essenz (essentia) 193.
- Ethik 14f., 19f., 89—103, 119ff.,
132, 138, 142, 146ff., 152, 162,
173, 293ff., 345—407.
- Ethisch 89ff., 146ff., 294f., 308,
345ff.
- Eudämonismus 148, 388ff., 397ff.
- Euklidische Geometrie 72.
- Evidenz 167, 255, 356.
- Evolutionismus 98f., 147, 285,
348ff., 354, 394f.
- Exoterisch 92.
- Fatalismus 292f., 299, 306.
- Fetischismus 308.
- Finalität 143, 263ff.
- Form 36, 40, 54, 57, 68, 96, 112ff.,
120, 155, 233, 270, 295, 409.
- Formal, Formalismus 36, 51f.,
54ff., 63, 73, 106, 113ff., 135,
140, 147, 155, 192, 262, 357ff.,
404.

II. Sachregister.

- Formalwissenschaft 135, 155, 159, 312, 366.
Formästhetik 113ff.
Freiheit 26, 48, 68, 94, 96, 106, 127, 129, 144, 263, 291—306, 346, 393, 398.
Gefühlsmoral 147, 371—378.
Gefühlsvermögen 110, 339.
Gegenstand 62ff., 189, 197, 337.
Gegenstandsbestimmtheiten 197.
Gegenstandstheorie 47, 62, 415.
Gehaltsästhetik 114, 117.
Geist 18f., 65, 69, 76f., 82, 120, 132, 150, 153, 205, 209, 228f., 243f., 321.
Geisteswissenschaften 24, 31, 42, 177, 187, 198, 414f.
Geometrien 72.
Geschichtswissenschaft 15, 42, 125—133.
Geschichtsphilosophie 20, 125ff.
Gewissen 100, 345ff., 393ff., 399.
Gewißheit 37, 46, 152f., 163, 166, 169, 172, 185, 188ff.
Glauben und Wissen 9f.
Glückseligkeit 11, 92f., 97, 148, 283, 373, 387ff.
Gott 15, 25f., 93ff., 119ff., 144, 154, 201f., 208, 212, 222f., 234f., 246ff., 281, 287f., 291, 293, 307ff., 346, 387f.
Gottesbeweise 308—316.
Grund 14, 23, 152.
Gültig 100, 117, 142, 161, 280, 290, 348, 354.
Güterlehre 12, 401ff., 408.
Gut (Adj.) 92f., 99f., 120, 144, 278ff., 299ff., 345ff., 396.
Gut (Subst.) 29, 92ff., 100, 147, 209, 279ff., 317, 369, 379, 395ff.
Gut (höchstes) 99, 385, 404f.
Hedonismus 148, 388ff.
Heterogonie (d. Zwecke) 352.
Heteronomie 147, 345ff.
Humanismus 94.
Hylozoismus 244.
Hypothetischer Imperativ 358.
Ich 85, 154, 177ff., 187, 228, 247, 330, 343f.
Ideal 44, 62, 90, 99, 191, 354.
Idealismus 113, 151, 185ff., 200, 205, 222, 227, 232, 251, 255.
Idealwissenschaft 135, 155, 177f., 186, 205.
Idee 13, 17, 40f., 55, 67, 91, 94f., 106, 109, 116f., 120, 126, 135, 150f., 159, 187, 222, 233, 264, 349, 375, 387.
Identitätslehre 2, 41, 187, 204, 244, 247.
Immanent 34, 40, 46, 111, 171, 187f., 308, 385f., 405.
Immanente Philosophie 171, 187f.
Immateriell 229.
Immaterialismus 227.
Impersonalismus 403ff.
Indeterminismus 94, 144, 291—306.
Individualismus 129, 140, 147, 353, 380—385, 391, 395f.
Induktion, induktiv 16, 28, 52ff., 56, 59, 72, 114, 173f., 415f.
Inhaltslogik 61.
Innere Erfahrung, Wahrnehmung 11, 38, 78, 84, 86, 154f., 194, 228, 256f., 276, 298, 338, 408.
Intellektualismus:
 psycholog. 144f., 321, 328ff.
 ethisch. 339—344, 372.
Intellektuelle Anschauung 155, 194, 266.
Intuitionismus, Intuition, intuitiv 87, 95, 143f., 161f., 297, 348f.
Ipsismus 380f.
Irrationalismus 161.
Kategorie 17, 40, 43f., 51, 155i., 197, 296, 415.
Kategorischer Imperativ 95, 295, 358ff., 365.

II. Sachregister.

- Kausalität 23, 27, 36f., 46f., 93, 105, 126, 129, 143, 153ff., 186, 194, 197, 201f., 216f., 235ff., 239, 263ff., 291ff., 314ff., 333.
 Konstanzprinzip 240.
 Konzientialismus 176f., 185ff., 198, 228, 325, 329ff.
 Kopernikanische Wendung 197.
 Körper 70, 78, 85f., 179, 185, 208ff., 228, 233f., 237f., 257ff.
 Kosmologie 16, 24, 66, 77, 307, 314f., 415f.
 Kraft 37, 70, 170, 186, 206, 212, 220, 230, 236, 245.
 Kritik 17, 49, 59, 74, 163, 172ff., 412.
 Kritizismus 64, 142, 155—160, 164, 169, 172—176.
 Kulturphilosophie 416, 423.
 Kunst 8, 14, 45, 108ff., 137.
 Kunstlehre 59, 108, 118.
 Leben 29, 47, 72, 76, 95, 216, 219f., 266ff., 316, 326, 352.
 Lebensgeister 80.
 Logik, logisch 10ff., 17ff., 23, 30, 36, 40ff., 44f., 51ff., 73, 102, 106, 125, 128f., 135f., 138ff., 158, 162, 177, 203, 303, 309ff., 320, 360, 366, 408, 415f., 424.
 Material, stofflich 37f., 43, 47, 72f., 106, 135, 147, 357ff., 400, 404f., 416.
 Materialismus 41, 70, 81, 128, 140, 143, 164, 206, 208—222, 235, 244ff., 252, 308, 324f., 333, 350, 373, 388, 419.
 Materie 23f., 41, 67, 69f., 90, 143, 151, 187, 190f., 208, 220ff., 229, 231, 254, 329.
 Mathematik 14, 17, 19, 40, 55, 57ff., 68, 82, 119, 134ff., 150ff., 155ff., 160, 169, 177, 204, 312, 414.
 Mechanisch, Mechanismus 67, 69, 77, 142, 144, 211, 219, 237, 244, 263ff., 292f., 326.
 Metaphysik, metaphysisch 8ff., 13ff., 16ff., 19, 22—36, 47f., 54f., 64, 73f., 77, 79, 81f., 86ff., 94, 99ff., 114, 132, 143ff., 170ff., 185, 190, 198ff., 276, 296f., 327, 410f., 414ff.
 Methode 4, 16, 35, 53ff., 73, 86, 106, 116f., 126f., 137, 157, 168ff., 204, 409, 415.
 Methodenlehre 54, 58, 170.
 Modus 38, 246f., 339.
 Möglichkeit 67, 194, 303f., 310f.
 Monade 23, 223f., 261, 284, 329, 339, 394.
 Monismus 81, 143ff., 187, 206, 213ff., 227, 243—262, 308, 320, 332.
 Monotheismus 308.
 Moralphilosophie 89.
 Motiv 89, 99, 147, 293, 298ff., 342, 352f., 371, 377ff.
 Mystik 5, 121.
 Nationalökonomie 407.
 Nativismus 348f.
 Naturalismus 148, 320, 398f.
 Naturphilosophie 12, 14, 18ff., 24, 31, 47, 64ff., 88, 131, 138f., 413f.
 Naturrecht 104f., 106.
 Naturwissenschaft 11, 14, 24, 30, 36, 42, 44, 53, 65ff., 78, 84, 88, 101, 132, 156, 164, 177, 185, 192, 196, 221f., 226ff., 231, 235, 242, 249, 251, 255, 413ff.
 Nominalismus 51.
 Norm 12, 57, 95, 102, 118, 346f., 354ff., 398f.
 Normativ 54, 59, 102f., 118, 346f., 354.
 Notwendig 40f., 64, 129, 135, 150ff., 156, 160f., 186, 194, 295ff., 303f., 312.
 Noumenon 194.

II. Sachregister.

- Objekt, objektiv, Objektivierung** 37, 44, 61ff., 68, 70f., 85f., 100, 111, 117, 147, 157, 177, 186f., 220, 226, 242, 248ff., 278ff., 310, 360, 379ff., 383f., 394ff.
- Objektivismus** 148f., 355, 368, 394ff., 403f.
- Objektstheorie** 64, 415.
- Okkasionalismus** 234.
- Ökonomik** 15f., 90, 407.
- Ontologie** 17, 24, 47, 120, 202, 310—312, 367, 415.
- Optimismus** 144f., 205, 278—291, 322f.
- Organisch, Organismus** 72, 130, 232, 237f., 263—277, 300, 304, 326, 342, 351, 405.
- Organon** 51f.
- Pädagogik** 138, 419ff.
- Panentheismus** 144, 202, 307f., 323f.
- Panlogismus** 311, 321.
- Pantheismus** 144f., 199, 202, 307f., 320—324.
- Pantheismus** 321.
- Paränetisch** 92.
- Parallelismus, psychophysischer** 43, 81f., 220, 227, 249f., 256.
- Perfektionismus** 148, 394ff., 403.
- Perseverationstendenz** 338.
- Persönlichkeitskultur** 395.
- Perzeption** 224.
- Pessimismus** 144, 278—291, 322.
- Pflicht** 89, 91, 121, 147, 345ff., 357ff., 389.
- Phänomenal, Phänomenalismus** 18, 24, 34, 62, 117, 143, 167, 177f., 183, 193—198, 241, 252f., 325, 330f.
- Phänomenologie, Phänomenologisch** 18, 48f., 56, 63, 83, 97, 416.
- Philosophie:**
Aufgabe 73ff., 408—419.
Begriff 7ff., 408—419.
- Philosophie:**
Disziplinen 20, 22ff., 408ff.
Einteilung 13ff., 140f., 408ff.
Geschichte 137.
Methode 4f., 409.
Richtungen 141ff.
System 413ff.
- Philosophie des Geistes** 18f., 24, 31.
- Philosophie der Geschichte** 20, 117, 126ff., 408, 415f.
- Physik** 8, 13ff., 19, 65—76, 119, 162, 170, 207, 269, 415.
- Physiologie** 65, 77, 81ff., 237, 267.
- Physisch** 70, 79f., 84, 196, 207ff., 233ff., 251, 254.
- Pluralismus** 143, 201—208.
- Pneumatologie** 77.
- Poesie** 15, 30, 108.
- Poetische Philosophie** 14f., 108.
- Politik** 15, 17, 90.
- Polytheismus** 308.
- Positivismus** 27, 33ff., 141, 169f.
- Postulat der praktischen Vernunft** 26, 173.
- Prästabilierte Harmonie** 223, 261, 285.
- Pragmatismus** 65, 125f., 168f.
- Praktische Philosophie** 2, 14ff., 96, 105.
- Primäre, sekundäre Qualitäten** 68f., 84.
- Principium individuationis** 47.
- Prinzip** 10, 23, 36, 40f., 51, 57, 67, 71ff., 91, 143, 204, 209, 359, 362.
- Prinzipienlehre** 19.
- Psychisch** 29, 42, 75ff., 95, 116, 155, 206ff., 222ff., 274ff., 328ff.
- Psychismus** 227.
- Psychologie, psychologisch** 11ff., 16, 20, 58f., 76—89, 101, 105, 116f., 120ff., 136f., 158, 186, 224ff., 227ff., 242, 250ff., 296ff., 328—344, 376f., 415.
- Psychologie, objektivierende, sub-**

II. Sachregister.

- jektivierende 87, andere Arten 87f.
Psychologismus 39f., 43ff., 58f.
Psychophysik 79, 235ff., 246.
- Quantifikation des Prädikats** 55.
- Rational, Rationalismus** 10, 17, 25ff., 76, 119f., 142, 145, 149ff., 159, 163, 349f.
- Real, Realität** 23f., 34, 43ff., 50, 62, 68, 85, 91, 136, 141, 151, 155f., 160f., 178ff., 191, 225, 227f., 242, 254ff., 276, 303, 320ff., 333ff., 367.
- Reale** 188, 223ff., 328, 332.
- Realismus** 52 (logisch), 142, 144, 178—184, 228, 247, 255, 311, 329, 333ff.
- Realwissenschaft** 28, 154, 177f., 191, 193f., 204, 311, 367.
- Rechtsphilosophie** 19f., 89, 104—108, 132.
- Rechtswissenschaft** 28, 34, 106f., 304.
- Reflexion** 38, 78, 379f.
- Reflexionsmoral** 147f., 371—380.
- Reformation** 94.
- Regulatives Prinzip** 41, 129, 209, 265, 315.
- Rein** 40, 63.
- Relation** 38.
- Relativ** 38, 110, 141, 164, 387.
- Relativismus** 141, 164, 166.
- Relativitätsprinzip** 71f., 75.
- Religion** 29, 68, 93, 119ff., 136, 167, 208, 307, 316ff., 315, 396.
- Religionsphilosophie** 20, 119—123, 315, 415.
- Richtigkeit** 54, 56, 168, 313, 346.
- Rigorismus** 358, 361, 377.
- Schlecht** 91, 301f., 345ff.
Schluß 51ff.
Schönheit 108ff., 117, 282, 284.
- Schuld** 93, 284, 292, 301ff.
Schwelle 143.
- Seele** 25., 47, 76ff., 142ff., 150, 170, 186, 210ff., 233f., 266ff., 328—337.
- Seelenlehre** 76.
- Seelenvermögen** 9, 15, 110, 267, 339, 372.
- Selbstbeobachtung** 86, 255, 336.
- Semasiologie** 57, 136, 415.
- Sensation** 38, 78.
- Sensualismus** 155.
- Setzen** 177.
- Singularismus** 142, 201—208, 244, 315.
- Sinnesqualität** 38, 68f., 78, 84, 182f., 220.
- Sinnlichkeit** 94, 111, 152, 155.
- Sittlich, Sittlichkeit** 14, 26, 29, 68, 89ff., 108, 147f., 187, 209, 265, 274, 292, 302f., 306, 308f., 317f., 345ff.
- Skeptizismus, skeptisch** 70, 142, 164ff., 194.
- Solipsismus** 186.
- Somatologie** 76.
- Sophist** 8, 51.
- Soziologie** 20, 98, 101, 105, 124, 130f., 170, 407, 417.
- Spekulativ** 16, 114, 125, 284.
- Spiritismus** 230.
- Spiritualismus** 86, 138, 198f., 222—233, 254f., 308, 320f., 331f.
- Sprachphilosophie** 134ff.
- Sprachwissenschaft** 58, 66, 134ff.
- Spur** 80.
- Stoff** 31, 72f., 90, 150, 155, 194, 203, 210, 212, 233ff., 245, 270, 335.
- Subjekt, subjektiv, Subjektivierung, Subjektivität** 36, 44, 59f., 66, 68f., 84f., 110, 123, 165, 181f., 185, 194, 196, 228, 242, 249ff., 279ff., 362ff., 379, 386, 403f.

II. Sachregister.

- Subjektivismus:**
 erkenntnistheoretisch. 142, 164, 185.
 ethisch. 148, 387ff.
Substantialitätstheorie 144, 328 -- 337.
Substanz 23, 27, 37f., 85, 144, 186, 190, 194, 202, 208f., 220f., 225, 233, 246, 328ff.
Supranaturalismus 160, 211.
Synthetisch 152.
System 413ff.
- Teleologie** 17, 67, 72, 121, 144, 157f., 192, 206f., 263ff., 315ff., 320, 325f.
Theismus 144, 205, 307ff., 326.
Theodicee 284.
Theologie 9, 16, 25f., 34, 94, 96, 119f., 144, 170, 307—327.
Theoretische Philosophie 14ff., 27, 119, 307f., 382.
Timologie 101.
Topik 51.
Transzendent 26f., 32, 46, 155, 163, 186f., 190f., 196f., 256f., 265, 295, 387f., 405.
Transzendental 43, 45, 54, 119, 154f., 196ff., 295.
Transzendentalismus 142, 157, 159.
Tugend 89ff., 108, 282, 372.
- Übel** 277ff., 322, 372.
Umfangslogik 60.
Unbewußt 24, 39, 79ff., 224, 257f., 274, 287, 321, 331.
Universalismus 148, 380—385.
Ursache 14, 23, 142, 151, 154, 170, 173, 185f., 194, 201f., 205, 235f., 263ff., 292ff., 308ff., 314ff.
Ursprung 157.
Urteil 44f., 47, 51ff., 152.
Utilitarismus 148, 399f., 401.
- Verantwortlichkeit** 304f.
Verdienst 99, 292, 301f.
Verifikation 169.
Vérités de fait (de raison) 151.
Vernunft 9f., 15f., 25ff., 34f., 40, 54, 77, 90ff., 104, 112, 120ff., 147, 150ff., 160, 207, 233, 285f., 300, 360, 372f.
Verstand 37ff., 45, 54, 71, 111f., 147, 155f., 160, 194.
Vitalismus 219, 237, 267ff.
Völkerpsychologie 47, 128, 136.
Vollkommenheit 97, 111, 114, 282, 310, 375, 384, 394f.
Voluntarismus 144f., 226f., 328, 339—344.
- Wahrheit** 30, 36, 54, 56, 57, 77, 121, 153f., 162, 165ff., 169, 312f., 326, 366f.
Wahrscheinlichkeit 30, 38, 46, 52, 163.
Weltanschauung 24f., 30ff., 68, 101, 114, 125, 132, 143, 285f., 289f., 410, 414.
Weltseele 326f.
Weltweisheit 9.
Wert 12, 44, 101f., 129, 144, 278—291, 359, 370, 377, 385, 394, 396, 401ff.
Werttheorie (Wertlehre) 101f., 117, 280ff., 416f., 423f.
Werturteil 69, 99ff., 118, 227, 278ff., 354, 379.
Wesen 14, 24, 46, 90, 196, 359.
Wesensanschauung 49.
Widerspruch 152f., 287.
Wille 23f., 38, 49, 84, 90f., 94f., 99, 106, 144, 146, 168, 187, 225f., 230, 234, 239, 273ff., 281, 291ff., 315, 340ff., 346f.
Willensfreiheit 94, 144.
Wirklichkeit 34f., 46, 62, 142, 178ff., 226, 310, 328.
Wirklichkeitstandpunkt 142, 178f., 185f., 188, 198, 334f.

II. Sachregister.

- Wirkung 23, 144, 155, 186, 197, 233f., 263f., 291ff.
Wissenschaft 8ff., 24ff., 42, 44ff., 54, 56f., 60, 63, 83, 90f., 127, 151, 155, 164f., 167f., 171f., 188ff., 203f., 409ff.
Wissenschaftslehre 10, 36, 42, 59, 66, 74, 87, 101, 117, 124, 132, 138, 187, 204, 411—419.
Zeichen 54, 61f., 112, 191.
Zeichenlehre 57, 62, 136.
Zirbeldrüse 80f.
Zurechnung 106f., 292f., 304.
Zweck 54f., 59, 71, 90f., 99ff., 144, 147f., 152, 190ff., 205, 263ff., 315f., 325f., 354f., 367f., 386ff.
Zweckursache 204, 264.
Zweiseitentheorie 227, 244, 249ff.
Zweite Philosophie 8, 15.

NACHTRAG.

- S. 63 Z. 18 v. u. ist zu lesen Noetik (statt Poetik).
S. 321 Z. 8 v. o. ist zu lesen Panthelismus (statt Pantheismus).

VERLAG VON S. HIRZEL IN LEIPZIG

OSWALD KÜLPE, Grundlagen der Ästhetik.

Aus dem Nachlaß herausgegeben von **Siegfried Behn.** (VII und 190 S.). Gr.-8°. 1921.

OSWALD KÜLPE, Die Realisierung. Zwei
Bände.

Gr.-8°. 1. Band (X und 257 S.). 1912. 2. Band (aus dem Nachlaß herausgegeben von **August Messer**). (XVII und 299 S.). 1920. 3. Band in Vorbereitung.

OSWALD KÜLPE, Vorlesungen über Psychologie. Herausgegeben von Prof. **Karl Bühler.** (VIII u. 340 S. m. Reg.).
Gr.-8°. 2. Auflage. 1922.

OSWALD KÜLPE, Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft. Vortrag, gehalten am 19. September 1910
auf der 82. Versammlung deutscher Natur-
forscher und Ärzte in Königsberg. (47 S.). 8°. 1910.

Kuno Fischer u. sein Kant. Eine Entgegnung von **Adolf Trendelenburg.** (40 S.). Gr.-8°. 1869.

Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grund-
lage von Prof. D. Dr. **Karl Girgensohn.** (XII u. 712 S. m. Reg.). Gr.-8°. 1921.

Lebensglaube eines Arztes. Von **Paul Schneider.** (VIII
u. 493 S.). Gr.-8°. 1921.

Die Kunst der Griechen. Von **Arnold von Salis.** Mit 68 Ab-
bildungen. (X u. 303 S. m. Reg.).
Gr.-8°. 2. Aufl. 1922.

Die Technik des Dramas. Von **Gustav Freytag.** (VI und
314 S.). Gr.-8°. 13. Aufl. 1922.

Preise sind in jeder Buchhandlung oder beim Verlag zu erfragen.

VERLAG VON S. HIRZEL IN LEIPZIG

Psychologische Grundgesetze in der Völkerentwicklung. Von **Gustav Le Bon**. Aus dem Französischen übersetzt von **Arthur Seiffhart**. (VI u. 142 S.). Gr.-8°. 1922.

Grundzüge der Psychologie. Diktate aus den Vorlesungen von **Hermann Lotze**. (95 S.). Gr.-8°. 7. Auflage. 1912.

Grundzüge der Ästhetik. Diktate aus den Vorlesungen
Gr.-8°.

Grund

Herman

Grund

Vorles

Über

Rau

Exp

psych

(VI u

Phil

Maria

Gr

Leb

Reg.).

Got

P

BD 33 .K78 1921 SMC
Kulpe, Oswald,
Einleitung in die
Philosophie 10. verb. Aufl.
/

